ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE ERSTER BAND

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1911

Reprinted with the permission of Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N. Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1964, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

INHALT.

Erste Abteilung: Texte und Übersetzungen.

Zweite Abteilung: Aufsätze.

Dritte Abteilung:

ORIENS CHRISTIANUS

HALBJAHRSHEFTE
FÜR DIE KUNDE DES CHRISTLICHEN ORIENTS

BEGRÜNDET

VOM

PRIESTERCOLLEGIUM DES DEUTSCHEN CAMPO SANTO IN ROM

IM AUFTRAGE DER GÖRRESGESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. A. BAUMSTARK

NEUE SERIE · ERSTER BAND · I. HEFT

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ
1911

ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateucherklärung Išô'dâδs von Merw.

Veröffentlicht von

Dr. Anton Baumstark.

Auf die Bedeutung des nestorianischen Exegeten Išô'dâδ von Merw, als dessen Blütezeit die Mitte des 9. Jahrh.'s zu betrachten ist, hat erstmals G. Diettrich in einer Arbeit aufmerksam gemacht, die sich ins besondere mit Proben der von ihm den zwölf kleinen Propheten und dem Psalter gewidmeten Erklärung beschäftigte[1]. In einer Besprechung dieser Arbeit[2] habe ich u. A. einer erschöpfenden Lösung das von Diettrich in dankenswerter Weise herausgestellte Problem näher zu bringen gesucht, daß die von Išô'dâδ für das A. T. als solche des „Griechen" schlechthin überlieferten Lesarten teils einen hexaplarischen, teils einen lukianeischen Charakter aufweisen. In verschiedenen älteren Kommentaren hätten ihm, so glaubte ich annehmen zu dürfen, gräco-syrische Bibelzitate dieser doppelten Herkunft vorgelegen, die er irrig als Anführungen eines und desselben Textes betrachtete, und es wäre näherhin derjenige syrische Text des A. T., auf welchen die lukianeischen Elemente seines vermeintlichen „Griechen" zurückgehen, eine Übersetzung „aus dem Griechischen" gewesen, als deren Urheber an der von A. Scher bekannt gegebenen arabischen „Chronik von Seert"[3]

---

[1] *Išô'dadhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments an seinen Kommentaren zu Hosea, Joël, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft VI).* Gießen 1903.

[2] In der ersten Serie dieser Zeitschrift III, S. 451—458. Darnach auch die Bemerkung über die Bibel„übersetzung" Mâr(j) Åβâs in meinem Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. I, S. 56.

[3] *Patrologia Orientalis* VII. Fasc. 2. S. 158: ونقل من الكتب العتيقة من اليوناني الى السرياني. Die Stelle scheint im Gegensatze zu 'Aβdîšô' (Assemani *B. O.* III 1. S. 75f.) und 'Amr (*ed.* Gismondi) S. 41 eine Ausdehnung der Arbeit Mâr(j) Åβâs auch auf das N. T. auszuschließen und sie selbst für das A. T. nur auf einzelne Bücher zu beschränken. Wem ist zu glauben?

eine weitere Quelle den Katholikos Mâr(j) Âβâ I († 552) bezeugt. Während meines Studienaufenthaltes in Jerusalem habe ich auch die aus den Bücherbeständen des früheren nestorianischen, bezw. „chaldäischen" Klosters der Heiligen Stadt in die dortige griechische Patriarchatsbibliothek übergegangene Hs. von Išô'dâδs Kommentar zum A. T.[1] zum Gegenstande eines Studiums gemacht, dessen Gründlichkeit zu meinem großen Bedauern unter der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit leiden mußte. Von demjenigen Material, das ich mir aus derselben kopierte, erlaube ich mir im Folgenden die Liste „griechischer" und „hebräischer" Bibelzitate der Pentateucherklärung zu veröffentlichen. Da vorerst weder für das *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, noch für die *Patrologia Orientalis* eine Gesamtausgabe des Išôdâδ-Kommentars zum A. T. in absehbare Aussicht gestellt wurde, glaubte ich diese, wenn auch noch so bescheidene, Veröffentlichung um so weniger unterlassen zu sollen, weil gerade einzelne Anführungen „griechischer" bezw. „hebräischer" Pentateuchtexte durch Išô'dâδ mir neue Perspektiven zu eröffnen scheinen, an die ich auf Grund des Diettrich'schen Buches noch nicht zu denken vermochte.

Da es mir nur auf den Wortlaut der Zitate selbst ankommt, be-

[1] Über diese vgl. *Koikylides* Κατάλογος συνοπτικὸς τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου ἀποκειμένων συριακῶν χειρογράφων. Berlin 1898. S. 11 f. (unter N. 10).

ܦ̄ = ܦܫܝܛܬܐ. ܐ̄ = ܐܩܘܠܐ. ܣ̄ = ܣܘܡܡܟܘܣ. ܬ̄ =
ܬܐܕܘܛܝܘܢ. ܥܒ̄ = ܥܒܪܝܐ ܀

1\. (F. 6 r°) ܐ̄: ܒܩܦܠܐܘܢ.

2\. (F. 6 v°) ܦ̄: ܐܪܥܐ ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ
ܘܠܐ ܡܛܝܒܬܐ. ܐ̄: ܣܦܝܩܘܬܐ ܘܠܐ ܡܕܡ. ܣ̄: ܒܛܝܠܐ
ܘܠܐ ܡܬܦܪܫܐ. ܬ̄: ‹ܠܐ› ܡܕܡ ܘܠܐ ܡܕܡ.

3\. (F. 12 r°) ܗܝ، ܕܚܙܐ ܐܠܗܐ ܕܟܫܪ: ܬܡܢ ܕܝܢ ܒܗܘܢܗ ܕܐܒܪܗܡ
ܠܐ ܐܬܚܙܝ: ܗܢ ܠܒ ܒܗܘܢܐ ܐܝܬ.

P = Pĕšîttâ (nach der Ausgabe von Lee. London 1823). SH = Syro-Hexaplaris (nach Lagarde, *Bibliothecae syriacae quae ad philologiam sacram pertinent.* Göttingen 1892).

2 = SH nach Bar 'Eβrâjâ. Vgl. F. 7. Darnach die Ergänzung in θ.

schränke ich mich der Kürze halber im allgemeinen darauf, lediglich diesen zu geben und in Form einer Sigle kurz die von Išô'dâð gemachte Angabe über die Provenienz der einzelnen Lesarten zu notieren. Nur wo seine Zitierung eine nicht ganz präzise oder zur richtigen Beurteilung des Zitats eine genaue Kenntnis der Art und Weise nötig zu sein scheint, in welcher er dasselbe einführt, nehme ich von einem so summarischen Verfahren Abstand, um vielmehr, die ganze das Bibelzitat tragende Stelle des Kommentars mitzuteilen. Soweit es sich bei den Zitaten um Wiedergabe eines griechischen Textes handelt, der sich mit Sicherheit ermitteln läßt, wird an Stelle einer lateinischen Übersetzung dieser dem Syrischen gegenübergestellt. Bei einer kleinen, noch näher zu berührenden Gruppe von Anführungen, bei denen sich der Text als ein aus ursprünglich griechischen und aus Elementen der Pĕšîttâ gemischter erweist, werden demgemäß erstere griechisch, letztere lateinisch wiedergegeben. Die Fußnoten dienen unter dem syrischen Texte einer Feststellung des Verhältnisses, in dem die Zitate Išô'dâðs zur Syro-Hexaplaris und, soweit jene Gruppe in Betracht kommt, zur Pĕšîttâ stehen. Unter der griechisch-lateinischen Übersetzung sind sie dazu bestimmt nachzuweisen, wie weit in den Zitaten schon anderweitig bekanntes oder neues Gut vorliegt, bezw. ein Urteil über deren Urtext zu ermöglichen. Ein Streben nach Kürze hat mich auch hier geleitet, und ich habe deshalb nur zur Beleuchtung Išô'dâðs wirklich Notwendiges und dieses Notwendige in möglichst knapper Form aufgenommen.

G = Graecus. A = Aquila. Σ = Symmachus. Θ = Theodotion. H = Hebraeus.

1. (Gen. 1, 1) A: ἐν κεφαλαίῳ.
2. (1, 2) G: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. A: κένωμα καὶ οὐδέν. Σ: ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον. Θ: οὐδὲν καὶ οὐδέν.

3. (1, 8) Illud: εἶδε ὁ θεὸς ὅτι καλόν hic vero in origine firmamenti non dicitur, quamvis sit in G.

F = Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt.* Oxford 1867—75. I. L = Lukianeischer Text nach Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior.* Göttingen 1883. LXX = Anderweitig bezeugter Text der hexaplarischen LXX-Kolumne. M = Masoretischer Text.

[1] F. 7. — [2] F, 7 (G = LXX). — [3] G = L und (nach F. 9) LXX.

4\. (F. 22 r°) ܐ̄. ܣ̄: ܗܘ ܗܘܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ. ܥ̄: ܗܘ
ܠܡ ܠܒܬܐ ܕܗܘܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ.

5\. (F. 23 v°) ܥ̄: ܢܦܫ ܠܡ ܒܦܪܓܘܡܗ. ܐ̄. ܣ̄. ܬ̄: ܒܚܫ̈ܢܘܗܝ.

6\. (F. 24 r°) ܥ̄: ܢܨܒ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܦܪܕܝܣܐ ܒܥܕܢ ܒܡܕܢܚܐ.
5 ܘܣܡ ܬܡܢ ܠܒܪܢܫܐ ܕܓܒܠ. ܣ̄: ܫܬܠ ܒܥܕܢ ܒܩܕܡܝܐ
ܕܓܠܝܢܐ ܐܡܪ. ܘܐܦܠܐ ܒܒܪܝܬܐ ܐܝܬ ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܩܕܝܡ.

7\. (F. 25 r°) ܥ̄: ܕܦܝܫܘܢ ܦܬܐ ܠܦܫܘܢ.

8\. (ibid.) ܫܠܛ ܒܬ̈ܘܠܝܐ ܡܬܟܢܫܬܐ ܐܡܪ ܚܕ̄.

9\. (ibid.) ܥ̄: ܦܝܪܘܢ.

10\. (F. 27 r°) ܣ̄: ܒܡܘܬܐ ܬܡܘܬܘܢ. ܐ̄. ܬ̄. ܡܘܬܐ ܠܡ 10
ܬܗܘܐ.

11\. (F. 29 r°) ܥ̄: ܬܗܒܗܐ. ܣ̄: ܦܘܡܒܐ.

12\. (F. 29 v°) ܥ̄: ܩܠܝ.

13\. (F. 31 r°) ܥ̄: ܚܘܝܐ ܚܟܝܡ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠ ܚܝ̈ܘܬ ܚܩܠܐ ܕܥܠ
15 ܐܪܥܐ ܕܥܒܕ. ܣ̄: ܚܘܝܐ ܢܟܝܠܐ ܗܘܐ.

14\. (F. 37 v°) ܥ̄: ܠܝܛܐ ܒܦܘܠܚܢܟ ܕܝܠܟ. ܒܥܩ̈ܬܐ ܬܐܟܠܝܗ.
ܬ̄: ܒܡ ܬܥܒܐ. ܣ̄: ܒܟܘܪܒܐ.

15\. (F. 38 r°) ܐܝܟ ܣܘܪܝܝܐ ܘܥܒ̄: ܘܩܪܐ ܠܡ ܐܕܡ ܫܡܗ ܕܐܢܬܬܗ
ܚܘܐ. ܥ̄ ܕܝܢ: ܚܝ̈ܐ ܠܡ.

16\. (F. 40 r°) ܥ̄: ܩܢܝܬ ܒܪܢܫܐ ܒܝܕ ܐܠܗܐ. 20

17\. (F. 43 r°) ܬ̄: ܘܐܬܟܠܝ ܒܥܘܪܐ ܥܠ ܗܒܝܠ. ܐ̄: ܘܐܬܟܠܨܘ.
ܗ̄. ܐܬܚܡܬ ܐܠܗܐ ܡܢ ܦܐܪܐ ܕܟܠ ܐܕܡ ܡܢܐ ܗܘܐ
ܘܐܬܟܠܨܘ ܘܡܦܠ. ܣ̄: ܐܬܦܛܝܣ ܠܡ. ܗ̄: ܐܝܟ ܕܡܦܪܫܢܐ
ܫܡܥܐ.

— [12] G = L und (nach F. 15) LXX. — [13] F. 15: Über die Bezeugung des der armenischen Übersetzung zugrundeliegenden, in mehreren griechischen Handschriften und sehr stark in patristischen Zitaten auftretenden Komparativs statt des vulgären φρονιμώτατος vgl. Brook-Mc-Lean, *The Old Testament in Greek.* I. 1. Cambridge 1906. S. 4. Dem Syrischen können beide Steigerungsgrade, es scheint ihm aber für G und Σ der nämliche zugrunde zu liegen. — [14] F. 16 (G = LXX). — [15] F. 17 (G = LXX). — [16] = L und (nach F. 17) LXX. — [17] F. 17 (A: ἐπεχλίθη).

4. (2, 4) ΑΣ: αὗται αἱ γενέσεις οὐρανοῦ καὶ γῆς. G: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς.
5. (2, 7) G: καὶ ἐνεφύησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. ΑΣΘ: εἰς τοὺς μυκτῆρας αὐτοῦ.
6. (2, 8) G: καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδεὲμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασε. Σ pro: ἐν Ἐδεὲμ dicit: τρυφὴν αἰῶνος (?) atque ne in H quidem est illud: ἐξ ἀρχῆς.
7. (2, 11) G: Δανοῦβιν flumen Phison vocat.
8. (2, 11) Pro crystallis H dicit margaritas.
9. (2, 14) G: Τίγρις.
10. (2, 17) Σ: θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. ΑΘ: θνητὸς ἔσῃ.

11. (2, 21) G: ἔκστασιν. Σ: κάρον.
12. (2, 21) G: ἀνεπλήρωσε.
13. (3, 1) G: ἦν φρονιμώτερος (?) πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὧν ἐποίησε. Σ: ἦν πανουργότερος.
14. (3, 17) G: ἐπικατάρατος ἐν τοῖς ἔργοις σου· ἐν λύπαις φάγῃ αὐτήν. Θ: μετὰ μόχθου. Σ: ἐν κακοπαθείᾳ.
15. (3, 20) Secundum Syrum et H: „et vocavit Adam nomen uxoris suae: Heva.“ G vero: Ζωή.
16. (4, 1) G: ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ.
17. (4, 4) Θ: καὶ ἐνεπύρισεν τῷ Ἄβελ. Α: καὶ ἐπείσθη (?) h. e. quievit Deus ab ira, qua contra Adam incensus erat, et ἐπείσθη (?) et suscepit. Σ: ἐτέρφθη h. e. ut sacrificio vivo.

---

[4] F. 12 (G = LXX ohne οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ebenso ΑΣ). — [5] F. 13 (G = LXX). Für A bezeugt Philoponos in Hexaëm, p. 250: ἐν μυκτηρσίν. — [6] F. 13 (G = LXX). Nach Hieronymus Σ: *paradisum florentem*. Zu H. vgl. *Cod. Reg. 1888* und die Nikephoros-Katene: Ὁ μὲν οὖν Σύρος οὕτως ἔχει γεγραμμένον καὶ usw. Ἐδεέμ· ἐξ ἀρχῆς δέ φησι (Nik. φασι) μὴ κεῖσθαι ἐν τῷ Ἑβραικῷ. Vgl. aber M: מִקֶּדֶם. — [7] Vgl. F. 13f. Anmk. 10 (Severianus in der Nikephoros-Katene: Φεισὼν ὃν νῦν λέγουσι Δανοῦβιν). — [9] G = L. — [10] Σ = LXX, ΑΘ = Σ nach der sonstigen Überlieferung. Vgl. F. 14. — [11] F. 15 (G = LXX).

18. (F. 42 r°) ܐ̄: ܚܙ ܒܥܒܕܐ ܢܬܬܒܥ. ܣ̄: ܥܒܝܕܐܝܬ ܬܬܒܥܬܐ
ܢܬܠ ܬ̄: ܒܙ ܥܒܘܕܐ ܢܬܬܒܥ. ܗ̄: ܕܐܪܐ ܥܒܝܕܐ ܬܬܒܥܬܐ
ܢܬܠ.

19. (F. 45 r°) ܩ̄: ܗܢܐ ܫܦܪ.

20. (F. 46 r) ܣ̄: ܒܢܝܐ ܕܬ̈ܠܡܝܕܐ.

21. (F. 47 v°) ܩ̄: ܠܐ ܠܡ ܢܗܘܐ ܢܘܣܚ ܒܡܫ̈ܝܚܐ ܗܘܘ ܠ‹ܥܠܡ›.
ܐ̄: ܒܡܫ̈ܝܚܐ ܗܘܘ ܕܒܝܫ. ܣ̄: ܗܘܘ ܕܕܒܪܝܢ ܒܦܠܓܘܬܐ.

22. (ibid.) ܐ̄. ܣ̄: ܫܠܝܛܘܬܐ ܘܕܒܪ̈ܝ، ܒܦܠܓܘܬܐ.

23. (F. 50 r°) ܩ̄: ܦܠܓܘ‹ܬ›ܐ. ܣ̄: ܘܦܠܓܐ ܕܫܒܝܐ.

24. (F. 50 r°) ܩ̄: ܡܬܬܒܬܐ ܗܘܬ ܡܒܘܬܐ ܠܟܠ ܡܢ ܬܟ̈ܝܐ.

25. (ibid.) ܩ̄: ܐܪܪܓ.

26. (F. 60 v°) ܣ̄: ܒܪܠܝ. ܬ̄: ܒܪܒܝ.

27. (ibid.) ܩ̄: ܘܐܬܐ ܡܢ ܕܐܬܦܠܓ. ܘܐܘܪܒ ܠܐܒܪܗܡ ܗܘ
ܒܪܘܟܐ. ܐ̄: ܒܪܘܟܐ ܠܗ.

28. (ibid.) ܐ̄: ܒܪܗ ܕܐܒܪܗܡ. ܣ̄: ܗܘ ܐܒܪܗܡ.

29. (ibid.) ܒܒ̄: ܫܠܦ ܒܠܓܐ ܕܒܒܪܐ ܫܦܝܐ ܐܡܪ.

30. (F. 67 v°) ܩ̄: ܐܣܘܬ ܐܣܝܐ ܐܟ ܐܝܟ ܒܒܬܐ ܕܒܠܬ ܠܘܬ،
ܒܒܪܝܢ ܘܡܒܠܒܠܝܢ.

31. (F. 71 r°) ܩ̄: ܐܦ ܠܦܠܓܐ. ܣ̄. ܐ̄. ܬ̄: ܘܕܦܠܓܐ.

32. (F. 74 r°) ܩ̄: ܘܢܦܩ ܐܦܣ‹ܝܣ› ܡܦܠܠܐ.(?)

33. (F. 74 v°) ܩ̄: ܡܒܘܒ ܒܪܝܐ ܠܐ ܦܘܩܐ ܕܒܒܪ ܒܒܝܬܐ.
ܐ̄. ܬ̄: ܦܣܝܓܐ ܠܡ. ܣ̄: ܕܠܐ ܡܦܘܩܐ.

34. (F. 75 v°) ܩ̄: ܚܙ ܒܐܒܐ.

---

18 = SH. — 19 = SH. — 20 = SH. — 21 = SH. — 22 SH verteilt die beiden Ausdrücke zwischen A und Σ, was natürlich das Richtige ist. — 23 = SH. Darnach die Ergänzung in G. Bei Σ fehlt dort: ܕܫܒܝܐ. — 24 = SH. — 25 = SH. — 30 P: ܐܣܘܬ ܐܣܝܐ ܐܟ ܐܝܟ ܒܒܬܐ ܕܒܠܬ ܠܘܬ، ܒܒܪܘ ܘܡܒܠܒܠܘ. — 32 Das letzte Wort in der Hs. unsicher.

---

bloßes ἀδολέσχης näher, was als Korruptel zu fassen wäre. — 33 F. 40. — 34 = L.

18. (4, 15) A: ἑπταπλασίως ἐκδικηθήσεται. Σ: ἑβδόμως ἐκδίκησιν δώσει. Θ: δι' ἑβδομάδος ἐκδικήσει h. e. generatio septima poenam luet.
19. (4, 20) G: οὗτος ἤλπισεν.
5 20. (6, 2) Σ: οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων.
21. (6, 3) G: οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα. A: ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τοῖς ἐπιπίπτουσι. Σ: τούτοις τοῖς βιαίοις.
22. (6, 4) AΣ: δυνατὸι καὶ βίαιοι.
10 23. (7, 11) G: καταρράκται. Σ: καὶ αἱ θυρίδες τοῦ οὐρανοῦ.
24. (7, 18) G: καὶ ἐπεφέρετο ἡ κιβωτὸς ἐπάνω τοῦ ὕδατος.
25. (8, 4) G: Ἀραράτ.
26. (14, 2) Σ: Βάρλαι. Θ: br'mj (= ?).
27. (14, 13) G: καὶ παραγενόμενος τῶν ἀνασωθέντων τις ἀπήγ-
15 γειλεν Ἄβραμ τῷ περάτῃ. A: περαΐτῃ.
28. (14, 13) A: τοῦ Ἀμωρί. Σ: τοῦ Ἀμορραίου.
29. (14, 13) H: pro quercu Mamre dicit: „hasta".
30. (18, 21) G: καταβὰς ὄψομαι εἰ κατὰ τὴν κραυγὴν τὴν ἐρχομένην πρός με ποιοῦσι et perficiant.
20 31. (21, 14) G: καὶ τὸ παιδίον. ΣAΘ: καὶ τοῦ παιδίου.
32. (24, 63) G: καὶ ἐξῆλθεν Ἰσαὰκ ἀδολεσχῆσαι (?).
33. (25, 27) G: Ἰακὼβ . . . ἄνθρωπος ἄπλαστος οἰκῶν οἰκίαν. AΘ: ἁπλοῦς. Σ: ἄμωμος.
34. (26, 12) G: ἑκατοστεύουσαν.

---

[18] F. 19 (Θ griechisch nicht erhalten). — [19] F. 20. — [20] F. 22. — [21] F. 22. — [22] F. 22 (A: δυνατοί. Σ: βίαιοι!). — [23] F. 24 (Σ ohne τοῦ οὐρανοῦ). — [25] F. 26. — [26] Es handelt sich um den בֶּרַע מֶלֶךְ סְדֹם des masoretischen Textes. Βάρλαι steht in einzelnen griechischen Hss. im Text. Vgl. F. — [27] F. 31 (LXX: τῷ περάτῃ). A: τῷ περαΐτῃ. — [28] F. 31. — [29] Spielt bei der ganz singulären Angabe eine Verwechselung von δρῦς und δόρυ mit? Für letzteres steht das syrische Wort z. B. in SH von Richter 11, 2. — [30] G (— „et perficiant") = L. — [31] F. 37 (G = LXX nach einigen Hss.; andere: τὸ παιδίον ohne καὶ, was = L). — [32] = L. Doch läge dem Syrischen

35. (ibid.) ܡܘ̄: ܒܠܒܒܘܬܐ.

36. (F. 82 r°) ܡܘ̄: ܗܘ ܐܘܡ ܗ̇ܘ ܕܐܫܟܚ. ܡܫ̈ܢܝܐ ܒܡܕܒܪܢܐ.
ܗ̄: ܗ̇ܘ ܓܒܪܐ ܕܐܫܟܚ ܡܫܡܫ ܒܡܕܒܪܢܐ.

37. (F. 84 r°) ܡܘ̄: ܗܡܢܝܟܐ. ܗ̄: ܙܢܪܐ. ܐ̄: ܦܘܡܠܐ. ܗ̄: ܕܠܘܬ
ܩܕܠܐ. 5

38. (ibid.) ܡܘ̄: ܢܗܘܘܢ ܠܗ̇: ܐܠܐ ܕܕܠܒܐ ܢܬܚܫܚܘܢ. ܐ̄. ܗ̄:
ܕܠܒܐ ܢܗܘܐ ܥܠܝܗ̇.

39. (ibid.) ܡܘ̄: ܡܪܕܘܬܐ ܗ̇, ܬܘܒ ܐܘ ܐܢܐ: ܡܛܠ ܗ̇, ܕܠܐ
ܡܣܬܒܪ ܠܐܠܗܐ ܒܪ,.

40. (F. 84 v°) ܡܘ̄: ܬܠܬܐ ܡܢܩܘܣܐ ܕܡܨܒܬܐ ܥܡܝܠ ܡܘܫܬ ܒܠ 10
ܪܒܥ. ܐ̄: ܡܘܩܦܐ ܕܓܪܦܬܐ.

41. (F. 85 v°) ܡܘ̄: ܘܒܡܣܒܐ ܘܐܣܦܠܦܠܐ. ܐ̄. ܗ̄: ܐܣܦܠܪܘܢܐ.

42. (ibid.) ܡܘ̄: ܫܡ ܠܗܘܢ. ܐ̄. ܗ̄: ܥܒܕ ܠܗܘܢ.

43. (ibid.) ܐ̄: ܡܣܡܣ. ܗ̄: ܦܠܝܡ ܐܣܩܦܐ [ܡܣܡܣ]. ܐܣܩ̈ܦܐ:
ܟܣܐ ܠܡ. 15

44. (F. 86 r°) ܚܕ̄. ܡܘ̄: ܒܪ ܠܚܡܝܢ ܠܡ ܒܚܡܪܐ ܘܡܣܟܪܐ ܘܠܫܒܝܐ.

45. (ibid.) ܡܘ̄: ܘܒܣܪ ܡܩ̈ܛܠܬܐ. ܘܐܬܬܠܝܘܢ ܡܣܘܗ̇ ܕܐܪܒܐ.

46. (ibid.) ܡܘ̄: ܐܣܦ̈ܠܝܐ.

47. (F. 86 v°) ܡܘ̄: ܠܦܪܚܘܢ ܠܒܣܡܥܘ.

48. (F. 87 v°) ܚܕ̄: ܠܐ ܠܡ ܐܫܬܘܬܦ ܐܡܪ,. 20

49. (ibid.) ܡܘ̄: ܘܒܪܟܬܗܘܢ ܟܝܘ ܐܘܪܒܐ.

---

[36] G = SH (ohne Anmerk. über ΑΣΘ und mit Singular: ܡܫܢܝܐ). — [37] SH: ܠܗܡܢܝܟܐ ܕܠܘܬ mit der Anmerkung: ܐܪܡܢܝܘܣ ܐܡܪܝܢ ܕܡܬܬܪܐ ܘܡܬܩܪܝܐ ܗܡܢܝܟܐ ܐܘܡܢܘܬ ܙܢܪܐ ܕܒܩܕܠܐ ܘܦܘܡܠܐ ܕܠܗ bezw.: ܗ̄: ܕܠܘܬ ܩܕܠܐ mit beigeschriebenem: ΠΕΡΙΤΡΑΧΗ-ΛΟΝ. — [38] = SH. — [39] = SH (ܒܪܐ ܕܠܗ, wogegen P: ܠܐܠܗܐ ܒܪ,). — [40] SH: ܬܠܬܐ ܡܢܩܘܣܐ ܕܡܨܒܬܐ ܥܡܝܠ ܒܠ ܪܒܥܐ ܕܠܗ mit der Anmk.: ܐ̄: ܬܠܬܐ ܡܘܩܦܬܐ ܕܓܪܦܬܐ. wozu ΓΥΡΕΩΣ beigeschrieben. — [41] = SH (wo aber ܒܣܦܣܐ). — [42] = SH. — [43] Das zweite: ܡܣܡܣ der Handschrift ist natürlich zu streichen. SH: ܟܣܐ ܕܠܗ mit Anmk.: ܐ̄: ܡܣܡܣ. ܗ̄: ܦܠܝܡ, wozu ΣΚΥΦΟΣ beigeschrieben. — [44] P: ܒܪ ܠܚܡܝܢ ܒܚܡܪܐ ܘܡܣܟܪܐ. SH: ܥܠܝܡ ܠܫܒܝܐ ܘܬܪܬܗܘܢ. —

35. (26, 21) G: Ἐχθρία.

36. (36, 24) G: οὗτός ἐστιν Ὠνάν, ὃς εὗρε πηγὰς ἐν ἐρήμῳ. Σ: οὗτός ἐστιν Ἀνά, ὃς εὗρε τὸν Ἰαμεὶν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

37. (38, 18) G: τὸν ὁρμίσκον. h. e. torquem. A: τὸν στρεπτόν. Σ: τὸν ἐπιτράχηλον.

38. (38, 23) G: ἐχέτω αὐτά· ἀλλὰ μήποτε καταγελασθῶμεν. ΑΣ: μήποτε γενώμεθα εἰς ἐξουδένωσιν (?).

39. (38, 20) G: δεδικαίωται Θάμαρ ἢ ἐγώ, οὗ εἵνεκεν οὐκ ἔδωκα αὐτὴν Σιλὼμ τῷ υἱῷ μου.

40. (40, 16) G: τρία κανᾶ χονδριτῶν αἴρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου. A: τρεῖς κόφυνοι γύρεως.

41. (43, 11) G: θυμίαμα τε καὶ στακτήν. ΑΣ: στόρακα.

42. (43, 23) G: ἵλεως ὑμῖν. ΑΣ: εἰρήνη ὑμῖν.

43. (44, 2) A: σκύφος. Σ: φιάλην. Alii: „calicem“.

44. (45, 23) HG: αἴρουσας frumentum et ἄρτους(?) et vinum.

45. (45, 23 bezw. 18) G: καὶ δέκα ἡμιόνους et: φάγεσθε τὸν μυελὸν τῆς γῆς.

46. (45, 22) G: στολάς.

47. (47, 24) G: ‹καὶ δώσετε› τὸ πέμπτον μέρος τῷ Φαραώ.

48. (49, 6) H: ne particeps fiat honor meus.

49. (49, 6) G: καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον.

---

[35] = L. — [36] Vgl. F. 52 (Σ = LXX, wogegen in griechischer Überlieferung Σ: τοὺς ἡμίν ἐν τῇ ἐρήμῳ; doch ist vereinzelt auch griechisch: εὗρε πηγὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ als Haupttext überliefert). — [37] Vgl. F. 55 (LXX: τὸν δακτύλιόν σου καὶ τὸν ὁρμίσκον. A: τὴν σφραγῖδα σου καὶ τὸν στρεπτόν σου. Ἄλλος· τὸν ἐπιτράχηλον). Zum Sinne von [illegible] s. Payne-Smith s. v. — [38] F. 55 (für die Variante werden ΑΣ bezeugt). — [39] auch = L. — [40] F. 57 (G = LXX). — [41] F. 60 (LXX: θυμίαμα). — [42] F. 61. — [43] ΑΣ bei F. 62. Bei der dritten Variante muß es dahingestellt bleiben, ob ihr ein: κόνδυ oder ein: ποτήριον zugrunde liegt. — [44] L: αἴρουσας ἄρτους. M: בָּר וָלֶחֶם וּמָזוֹן. — [46] = L. — [47] = L. — [48] M: אַל תֵּחַד כְּבֹדִי. Ps.-Jonathan: לָא אִתְיַחַד יְקָרָא. — [49] = L.

---

[45] = SH. — [46] Handschrift: ܐܣܛܘܠܐ SH: ܐ̈ܣܛܠܐ. Darnach bezw. nach dem Griechischen die Pluralpunkte.

50. (F. 88 r°) ܡܘ̄: ܐܝܟ ܢܒܠܐ ܒܪ، ܫܠܡܬ.
51. (F. 88 v°) ܡܘ̄: ܡܢ ܒܝܬ ܚܡ̈ܘܬܗ.
52. (F. 89 v°) ܐܝܟ ܕܒܝܘ̄ ܕܝܢ: ܕܒܚܝܢ ܠܗ ܦܠܛ̈ܘܬܐ ܒܝܕ ܕܠܝܠܐ.

53. (F. 90 r°) ܒܒ̄: ܡܢܚܪ̈ܘܗܝ، ܘܪܓܠܘܗܝ، ܘܫܩܘܪܘܗܝ، ܡܢܝ، ܠܒܪܐ.
5 ܡܘ̄: ܡܢܝ، ܡܛ̈ܠܬܐ.
54. (ibid.) ܗܟܢ ܐܡܪ ܐܦ ܒܒ̄ ܕܦܫܘ ܠܗܘܢ ܠܟ ܕܪ̈ܒܐ ܕܐܒ̈ܗܘܗܝ،

55. (ibid.) ܒܒ̄: ܡܢ ܥܡ ܐܪܘܢ ܠܟ ܗ̇ܘ (v°) ܕܪ̈ܒܢ. ܘܕܒܪܢ
ܘܫܘ، ܠܢ ܠܚܠܒܐ ܒܪ ܫܒܥܐ ܐܒܗܐ ܬܫܥܬ ܪ̈ܝܫܢ ܘܒܟܒܪܢ
ܥܙܝܙܐ ܐܝܟ ܒܐܦܐ ܒܡܠܟܘ̈ܬܗ،

56. (F. 91 r°) ܒܒ̄: ܒܡܒܪܐ ܕܫܦܪܬ ܠܢ. 10
57. (F. 92 v°) ܡܘ̄: ܒܒܕܝܢ ܠܗܘܢ ܛ̈ܠܐ.
58. (F. 98 r°) ܡܘ̄: ܒܪ ܦܘܫܩܬܐ ܠܟ.
59. (F. 100 v°) ܡܘ̄: ܕܒܒܠܝܐ ܐܡܪ ܥܠܝ ܒܪܘܟܐ. ܡܘ̄: [illegible]
ܐܡܪ ܥܠܝ ܡܠܟܐ.
60. (ibid.) ܐܫܬܢܝ ܠܘ ܠܚܘܒܐ ܐܡܪܝܢ ܕܒܦܘܬ. ܐܠܐ ܒܡܪܝ 15
ܠܦܘܢܐ ܠܟ ܕܒܦܘܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝ ܡܘ̄:
61. (F. 104 v°) ܡܘ̄: (105 r°) ܒܝܕ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܟ ܐܬܦܪܫܘ ܡܢܐ.
ܦܠܘܪ ܐܝܟ ܥܒܘܪܐ ܡܢܐ. ܦܠܘܪ ܒ̈ܠܠܐ ܒܡܢܝܢܘܬܗ ܕܩܘܕܫܐ.
62. (F. 105 r°) ܡܘ̄: ܒܡܕ̈ܥܘܗܝ،
63. (F. 108 r°) ܡܘ̄: ܘܗ̈ܘܢ، ܐܚ̈ܘܗܝ، ܕܚܘܫܒܐ ܕܗܘܢܝܢ. ܘܥܒܕܗ 20
ܥܒܕ ܡܢܐ ܒܝܬ ܠܒܘܫ.
64. (F. 117 r°) ܒܒ̄: ܡܕܒܪܢܟ ܐܙܠ ܘܐܢܝܚ ܠܟ.

[57] = SH. — [58] P: ܒܪ ܒܢܒܝܫܬܐ. SH: ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܦܘܫܩܬܐ. — [59] G = SH. — [60] P: ܘܒܚܘܒܐ ܒܦܘܬ. SH: ܘܒܚܘܒܐ ܐܘܪܒ. — [61] = SH (wo aber ܕܩܘܕܫܘܬܐ ܕܝܠܟ). — [62] P: ܒܡܕܥܗ. SH: ܒܡܕ̈ܥܐ. — [63] = SH (wo aber ܥܒܕܐ ܕܝܠܗ und ܒܝܬ ܠܒܘܫܐ ܕܝܠܢ).

προπορεύσομαί σου καὶ καταπαύσω σε. SH: ܐܢܐ ܐܙܠ ܡܕܒܪܢܟ ܘܐܢܝܚܟ.

50. (49, 9) G: ὡς βλαστός, υἱέ μου, ἀνέβης.
51. (49, 10) G: ἀπὸ τῶν μηρῶν αὐτοῦ.
52. (49, 17) Secundum G autem, quod insidiantur ei Philistaei per Delilam.
5 53. (49, 23) H: quem exacerbaverunt et iudicaverunt et odio habuerunt domini sagittarum. G: κύριοι τοξευμάτων.
54. (49, 24) Ita etiam in H significat, nimirum restitisse ilis brachia manuum eius.
55. (49, 24) H: a nomine Adonai, qui me pavit et me guber-
10 navit et visionem mihi ostendit, cum lapis sub capite meo positus esset, et ut petram firmum me reddidit promissionibus suis.
56. (50, 5) H: in sepulcro, quod mihi fossi.
57. (Exod. 1, 21) G: ἐποίησαν ἑαυταῖς οἴκους.
15 58. (6, 15) G: filius Φοινίσσης.
59. (8, 12—21) G: κυνομυίαν dicit pro colluvie. G: σκνῖφα dicit pro formica.
60. (9, 31) Alii non linum dicunt maturuisse, sed byssum maturuisse, ut G dicit.
20 61. (15, 8) G: διὰ πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου διέστη τὸ ὕδωρ, ἐπάγη ὡσεὶ τεῖχος τὰ ὕδατα, ἐπάγη τὰ κύματα ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης.
62. (15, 11) G: ἐν ἁγίοις eius.
63. (17, 12 bezw. 15) G: καὶ ἐγένοντο αἱ χεῖρες Μωυσῆ ἐστηριγμέναι et: καὶ ἐπωνόμασε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Κύριος καταφυγή μου.
25 64. (33, 14) H: Ante te incedam et requiem tibi praestabo.

---

[50] L: ἐκβλαστοῦ usw. Dagegen vgl. im Apparat von Holmes: „velut germen“ Arab. 1. 2. — [51] = L. — [53] M: וַיְמָרֲרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים. Onkelos: וְאִתְמַרְרוּ יָתֵיהּ וְנַקְמוּהִי וְאָצִיקוּ לֵיהּ גַּבְרִין גִּבָּרִין בַּעֲלֵי פַלְגוּתָא. G = L. — [54] M: וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו. — [55] M: מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל. — [56] M: בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי. Ps.-Jonathan: בְּקִבְרִי דַחֲפָרִית לִי. — [58] L: ὁ ἐκ τῆς Φοινίσσης (= LXX. Vgl. F. 90). — [60] L: τὸ δὲ λίνον σπερματίζον. — [61] L: καὶ τὰ κύματα. — [62] L: ἐν ἁγίοις. — [64] M: פָּנַי יֵלֵכוּ וַהֲנִחֹתִי לָךְ. Onkelos: שְׁכִינְתִּי תְהָךְ וְאֲנִיחַ לָךְ. L:

65. (F. 128 v°) ܐܝܟ ܕܐܦ ܥܒܕܝܢ ܗܟܢܐ ܒܬܪܗ: ܕܦܬܓܡ ܠܡ ܒܪ
ܡܦܩܢܘܬܐ ܥܒܪܝܐ ܘܒܪܟ. ܗܟܢ ܗܘ ܕܝܢܐ. ܥܒܕܝܢ: ܒܪܟ
ܠܡ ܠܐܠܗܟ ܘܡܘܬ.

66. (ibid.) ܥ̄: ܕܫܘܒܩܢܐ. ܝܘ̄. ܣ̄. ܬ̄: ܡܫܠܝܐ.

67. (F. 131 v°) ܝܘ̄ ܣܠܩ ܚܝܠܐ ܕܦܘܪܫܢܐ ܕܡܪܟܒܬܐ ܐܡܪ. 5

68. (ibid.) ܝܘ̄: ܐܬܟܢܫܘ ܘܠܐ ܡܠܟܘ.

69. (F. 139 r°) ܣܠܩ ܗ̇ܘ ܕܓܠܝܐ ܚܝܠܗ ܝܘ̄ ܕܡܦܩܬܐ ܟܠܡ
ܠܗ ܐܡܪ.

70. (F. 142 r°) ܝܘ̄: ܠܒܪܝ.

71. (F. 148 r°) ܝܘ̄: ܒܒܪܬ ܡܘܕܥܐ. 10

72. (F. 151 r°) ܥ̄: ܠܐܪ̈ܐ, ܐܝܟܡܐ ܒܗܘܢ.

73. (ibid.) ܝܘ̄: ܒܡܘܣܐ ܠܡ ܡܪܢܝܬܐ ܘܥܒܪܐ ܕܣܘܬܐ.

74. (F. 152 r°) ܒܥܡܦ ܥ̄: ܐܬܒܣܡܘ ܥܒܕܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܗܘܢ.
ܘܣܓܕܘ ܠܗ ܟܠܗܘܢ ܩ̈ܕܡܐ ܕܐܠܗܐ. ܣ̄: ܡܠܐܟ̈ܘܗܝ,
ܕܐܠܗܐ. ܐܬܒܣܡܘ ܒܢ̈ܝܐ ܒܡ ܒܗܘܢ ܘܣܠܩܘ 15
ܐܦ ܟܠܗܘܢ ܡܠܐܟ̈ܘܗܝ, ܕܐܠܗܐ.

---

[65] P: ܘܒܪܟ ܥܒܕܐ ܐܫܬܠܡܬܐ ܐܬܬܐ ܒܪ ܫܒܪܐ. Hiob 2, 9 hat SH: ܐܡܪ ܡܕܡ ܡܠܬܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܘܡܘܬ. — [69] P: ܕܬܫܒܚܢ ܚܝ̈ܠܘܗܝ, SH: ܟܕ ܟܠܡ ܚܝ̈ܠܐ ܕܠܗ. — [74] SH (nach A. Masius): ܐܬܒܣܡܘ<ܒ>ܘ ܥܒܕܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܗܘܢ.

einanderfließenden Lesarten (υἱοὶ in der ersten, ἄγγελοι in der zweiten und auch umgekehrt!) gleichmäßig LXX zugeschrieben scheinen und in der zweiten αὐτῷ als Variante neben αὐτοὺς steht.

Ich betrachte es nicht als Aufgabe dieser anspruchslosen Textpublikation, in eingehender Untersuchung allen Fragen nachzugehen, die im einzelnen sich an die „griechischen" und „hebräischen" Pentateuchzitate Išôʿdâðs anknüpfen ließen. Insbesondere beabsichtige ich an dieser Stelle nicht, das in den NN. 6, 17, 26, 37, 68 und 74 meiner Liste gebotene mehr oder weniger neue Material hexaplarischer *variae lectiones* auf seinen Wert oder Unwert zu prüfen, eine Prüfung, die selbständig für jede der betreffenden Stellen durchzuführen wäre. In

65. (Lev. 24, 11 bezw. Hiob 2, 9) Ut etiam septuaginta ita scripserunt: „ἐπωνόμασεν ὁ υἱὸς τῆς Ἰσραηλίτιδος, τὸ ὄνομα et benedixit.“ Pariter etiam illud: „maledic“ septuaginta (verterunt): „Benedic Deo tuo et morere.“

66. (25, 10) G: ἀφέσεως. ΗΣΘ: Ἰωβηλαῖος.

67. (Num. 11, 7) Pro splendore crystalli H (splendorem) margaritae dicit.

68. (11, 25) H: vaticinati sunt et non desierunt.

69. (24, 4) Pro illo: „cuius oculus apertus (est)“ H dicit: „cui secreta aperta sunt.“

70. (Deut. 1, 1) H: ad occidentem.

71. (26, 13) H: removi sanctum.

72. (32, 23) G: καὶ τὰ βέλη μου συντελέσω εἰς αὐτούς.

73. (32, 24) H: aculeum acerbum et dentes animalium.

74. (32, 43) G addit: Εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ καὶ προσκυνησάτων αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ. Σ: ἄγγελοι θεοῦ. — Εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτοὺς πάντες ἄγγελοι θεοῦ.

---

[65] L: ἐπωνόμασεν ὁ υἱὸς τῆς γυναικὸς τῆς Ἰσραηλίτιδος τὸ ὄνομα <καὶ> κατηράσατο. — [66] F. 211 (G = LXX. Ἄλλος· Ἰωβήλ ἐστιν). — [68] M: וְלֹא יָסָפוּ. Onkelos: מִתְנַבְּאִין וְלָא פָּסְקִין. Ps.-Jonathan: מִתְנַבְּן וְלָא פָּסְקִין. Vulgata: *prophetaverunt nec ultra cessaverunt.* — [69] L: ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ. M: וּגְלוּי עֵנָיִם. Ps.-Jonathan: וְרָזַיָּא סְתִימַיָּא מָה דְאִתְכַּסֵּי מִן נְבִיַּא הֲוָה מִתְגְּלֵי לֵיהּ. Targum Jerušalmi: וְרָזֵי נְבוּאָתָא מִתְגַּלְּיָן לֵיהּ. — [70] M: בָּעֲרָבָה. L: πρὸς δυσμάς, was genau der angeblichen H-Lesart entspricht. — [71] = M (בִעַרְתִּי הַקֹּדֶשׁ). — [72] = L. — [73] = M (קֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן־בְּהֵמוֹת). — [74] Vgl. F. 323, wo die beiden in der griechischen Überlieferung durch-

---

möglichster Kürze möchte ich nur darlegen, was mir über die Herkunft der verschiedenen Zitate zu sagen möglich scheint. Ich bediene mich dabei der in Übersetzung und Fußnoten bisher gebrauchten Siglen, denen ich an Gs eine weitere zur Bezeichnung des vorliegenden syrischen Textes der G-Zitate im Gegensatze zu G hinzufüge, das hier den hinter Gs stehenden wirklichen griechischen Text bezeichnen mag.

Fassen wir zunächst die G-Zitate ins Auge, so ist die erste Frage,

welche sich aufdrängt, was in denselben als hexaplarisches und was als lukianeisches Gut anzusprechen sei. Ich glaube nun, daß man von folgendem Kanon werde ausgehen dürfen bezw. müssen: es habe ein Zitat dann als hexaplarisches zu gelten, wenn 1) Gs mit SH völlig oder doch im wesentlichen identisch ist oder 2), wo SH fehlt, nur ausdrücklich die Kolumnen ΑΣΘ angeführt werden, bezw. 3) mit Anführungen aus diesen Kolumnen ein G-Zitat sich verbindet, ohne daß gegen eine Zurückführung auf die hexaplarische LXX-Kolumne aus irgend welchem Grunde sich Schwierigkeiten ergäben, und 4) dann, wenn ein isoliert stehendes G-Zitat mit L nicht übereinstimmt. Es ist der größte Teil des gesamten Materials, was bei Zugrundelegung desselben sich als hexaplarisch erweist. Die erste Bedingung wird durch die NN. 2, 18—25, 36—43, 45 f., 57, 61, 63 und 74, die zweite durch die NN. 1, 10, 17, 26 und 28, die dritte durch die NN. 4 ff., 11, 13 ff., 27, 31 und 33 erfüllt. Die Erfüllung der vierten ist bei den beiden NN. 7 und 50 zweifellos. Aber auch N. 65 müßte hierher gezogen werden, falls man nicht annehmen soll, daß ein dem τῆς γυναικός von L entsprechendes ܐܢܬܬܐ ausgefallen sei, eine Annahme, gegen die es allenfalls ins Gewicht fallen könnte, daß gerade dieses Wort an der Stelle jedem Syrer aus P geläufig war. Wenn ich abgesehen von diesem letzten Falle hier überall sicher hexaplarisches Gut erblicke, so wage ich indessen keineswegs mit gleicher Bestimmtheit auch durchweg SH als diejenige Quelle zu betrachten, aus welcher der nestorianische Kirchenfürst, sei es auch nur indirekt, seine Gelehrsamkeit geschöpft hat, und dementsprechend alles, was hier in den uns erhaltenen Teilen von SH fehlt, als neue Fragmente jenes standard works syrisch-jakobitischer Übersetzungstätigkeit auf biblischem Gebiete in Anspruch zu nehmen. Zwar in der Mehrzahl der Fälle, in denen SH zum Vergleiche uns zu gebote steht, nämlich bei den NN. 2, 18—22, 24 f., 38, 42, 45, 57 und 59 ist die Übereinstimmung der hexaplarischen Zitate Išô‘dâδs mit dem Werke des Paulos von Tellâ eine vollständige; seine — sei es nun mittelbare oder unmittelbare — Abhängigkeit von diesem steht hier also außer Frage. Bei N. 74 ist lediglich der Text von SH unvollständig erhalten, während umgekehrt bei N. 22 eine scheinbare Diskrepanz nur auf einer Ungenauigkeit der Zitierung bei Išô‘dâδ beruht, vermöge deren aus den zwei Lesarten von Α und Σ eine zwei bezw. drei Worte umfassende Lesart geworden ist, die beiden Quellen gemeinsam sein soll. Auch der orthographische Unterschied, der bei N. 46 zwischen dem G-Text des Nestorianers und SH besteht, und die leichten Verschiedenheiten des grammatisch-sprachlichen Ausdruckes, die sich bei den NN. 39 f., 31 und 63 beobachten lassen, genügen nicht, um eine Abhängigkeit Išô‘dâδs von einer anderen letzten Quelle als dem Werke des Paulos von Tellâ zu

erhärten. Um so eher könnte es sich da überall gleichfalls um ungenaue Anführung von SH handeln, weil ja tatsächlich Išô'dâð das jakobitische Bibelwerk nicht unmittelbar kannte, sondern das, was bei ihm auf dasselbe zurückgeht, durch zweite oder dritte Hand erhalten hat.

Einen schlagenden Beleg hierfür bildet unter unseren Pentateuchzitaten N. 43. Denn hätte der Nestorianer SH selbst eingesehen, so würde er unmöglich die dort im Text stehende Lesart, statt sie seiner Gewohnheit gemäß als G schlechthin zu bezeichnen und an die Spitze zu stellen, vielmehr als eine selbst ΑΣ gegenüber inferiore Variante gewisser namenlose „Anderer" an letzter Stelle haben einführen können. Schwerer ist schon aus indirekter und damit ungenauer Überlieferung zu erklären, was an Abweichungen SH gegenüber sich auf der Seite Išô'dâðs bei N. 37 feststellen läßt, und vollends spottet es einer derartigen Erklärung, wenn dieser bei N. 23 an dem: τοῦ οὐρανοῦ von Σ und bei N. 36 an dem ganzen Σ-Zitat Elemente aufweist, die SH fremd gewesen zu sein scheinen. Man müßte hier, um seine Abhängigkeit von dieser Quelle zu retten, schon eine lückenhafte Überlieferung des kritischen Apparates von SH in der sonst vorzüglichen noch dem 7. Jahrh. entstammenden Hs. *Brit. Mus. Add. 14.442* annehmen. Eine solche Annahme hat aber bei der großen Sorgfalt, mit welcher Exemplare des selbst erst im J. 616/17 entstandenen Werkes hergestellt zu werden pflegten, wahrlich wenig Verlockendes. Den schlechthin urkundlichen Beweis dafür, daß Išô'dâð hexaplarisches Gut auch auf einem anderen Wege als durch SH zugeflossen ist, erbringt die N. 41. Denn hier spiegelt sich in seinem Gegensatze zu SH ein Schwanken in der Überlieferung des Urtexts der hexaplarischen LXX-Kolumne: ΘΥΜΙΑΜΑ ΤΕ gegen ΘΥΜΙΑΜΑΤΑ. Die Wurzel jenes Gegensatzes liegt hinter der Übersetzertätigkeit des Paulos von Tellâ zurück. Dieser kann mithin nicht mehr länger als der einzige Vermittler der Hexapla an die syrische Welt gelten. Unabhängig von ihm und dann wohl auch schon vor ihm dürfte irgend ein altnestorianischer Exeget, von dem Išô'dâð zu Gen. 43, 11 abhängt, einzelne hexaplarische Varianten unmittelbar auf Grund des griechischen Textes mitgeteilt haben. Man könnte an Mâr(j) Âβâ I denken, unter dessen schriftstellerischen Arbeiten ein Genesiskommentar mehrfach und gut bezeugt ist. Das Ergebnis ist an und für sich für die Geschichte der biblischen Studien im ostaramäischen Sprachgebiete bedeutsam genug. Praktisch bedeutet es, daß auch abgesehen von den Stellen, an welchen positiv eine mehr oder weniger starke Diskrepanz zwischen dem hexaplarischen Gute in Gs und SH zutage tritt, schon da, wo auch nur eine Vergleichung jenes Gutes mit SH unmöglich ist, d. h. bei den NN. 1, 4—7, 11, 13ff., 17, 26ff., 31 und 33, vorsichtshalber mit der

Möglichkeit eines von SH unabhängigen, vielmehr durch den fraglichen altnestorianischen Exegeten vermittelten Zusammenhangs Išô'dâδs mit der griechischen Hexapla gerechnet werden muß. Als geradezu gesichert müßte dieser Zusammenhang noch bei N. 65 gelten, wenn man hier einen lukianeischen Ursprung der beiden Zitate für ausgeschlossen halten sollte. Denn daß der in Frage stehende Gebrauch von ܒܪܟ für „verfluchen" in SH nicht heimisch ist, läßt sich Hiob 2, 9 konstatieren.

Dem allem gegenüber müßte von vornherein offenbar lukianeischer Ursprung eines unserer G-Zitate da angenommen werden, wo beim Bestehen eines Kontrastes zwischen LXX und L Gs sich als eine unzweifelhafte Wiedergabe von L erweisen sollte, was jedoch, wenn ich nicht irre, an keiner Stelle der Fall ist, für welche G von Išô'dâδ zitiert wird. Es kann hingegen wenigstens jener Ursprung überall in Betracht gezogen, bezw. es muß die Möglichkeit desselben im Auge behalten werden, wo, ohne daß die Identität von Gs und SH sich nachweisen ließe, wie bei den NN. 3, 9, 12, 16, 32, 34 f., 47, 49, 53 und 72, unter gleichzeitiger Übereinstimmung von L und LXX oder ohne, daß das Verhältnis von L zu LXX überhaupt greifbar würde, G und L zusammenfallen. Eine kleine Gruppe von Zitaten erheischt hier dann allerdings eine gesonderte Betrachtung. Es sind dies die NN. 30, 44, 58, 60 und 62. Charakteristisch für dieselben ist es, daß Gs durchweg sich nicht als wirkliche Wiedergabe eines griechischen Bibeltextes, sondern als Retouchierung von P auf Grund eines solchen erweist, dieser selbst aber der lukianeische wenigstens gewesen sein kann. Daß hier Splitter einer von SH sogut, als von P verschiedenen Textgestalt der syrischen Bibel vorliegen, scheint unverkennbar, und habe ich mit der Vermutung, daß bei Išô'dâδ auch die Bibel„übersetzung" Mâr(j) Âβâs I nachwirke, das Richtige getroffen, so wird man kaum umhin können, diese mit der fraglichen Textgestalt zu identifizieren. Dieselbe war dann für das A. T. nicht sowohl eine vollständige Übertragung des lukianeischen Septuagintatextes, als vielmehr eine an dessen Hand durchgeführte Revision von P. Innerlich wahrscheinlich ist dies, meine ich, durchaus, und bei einer derartigen Unselbständigkeit der gemeinsyrischen Kirchenbibel gegenüber würde sich auch besonders gut erklären, warum das Werk des nestorianischen Katholikos so leicht und so beinahe spurlos unterging.

Ist somit Išô'dâδs G noch in erheblich höherem Grade, als bereits Diettrich dies erkannte, ein sehr kompliziertes Etwas, in dem dank der kompilatorischen Arbeitsweise des Exegeten Elemente der allerverschiedensten Art zu einer scheinbaren Einheit zusammengeflossen sind, so stellt auch sein H uns vor einen recht widerspruchsvollen

Befund. Völlig auszuscheiden ist hier zunächst N. 70, wo es offenbar vielmehr eine griechische Lesart ist, die fälschlich als solche des hebräischen Originaltextes gebucht wird. Zugrunde liegen dürfte dem die irrige Auflösung einer Sigle ܥ, die, tatsächlich Wiedergabe eines griechischen: οἱ ο', als Abkürzung von ܥܒܪܝܐ gefaßt wurde. Derselbe Sachverhalt könnte bei der handgreiflich auf einem Mißverständnis beruhenden Anführung von H in N. 44 und er müßte wohl auch bei N. 29 angenommen werden, falls dort wirklich eine Verwechselung von δρῦς und δόρυ mitspielen sollte. Während dann aber bei den NN. 48, 56, 71 und 73 in H füglich eine mehr oder weniger direkte Wiedergabe von M erblickt werden könnte, gehört bei den NN. 6 und 15 das H-Zitat vielmehr zu dem hexaplarischen Gute Išôʿdâðs, wobei es im ersteren Falle M geradezu widerspricht, soferne hier das Äquivalent von ܡܢ ܩܘܕܡ = ἐξ ἀρχῆς keineswegs fehlt. Endlich weisen die meisten unserer H-Zitate eine sehr bemerkenswerte Berührung mit Targumischem auf. Bei N. 68 vertritt auch H die von Onkelos, Ps.-Jonathan und der Vulgata als ein charakteristisches Stück gemeinjüdischer Überlieferung erwiesene Auffassung von יספו als Imperfekt Qal von סוף. Bei N. 53 scheint es sich besonders nahe zu Onkelos zu stellen, und ein Gleiches gilt von N. 68 falls nicht auch hier die Zuweisung der Lesart an H auf einer Auflösung von ܥ in: ܥܒܪܝܐ, statt in: ܥܡܡܝܢ beruhen und in der Tat der — sei es hexaplarische, sei es lukianeische — Septuagintatext zitiert sein sollte. Sehr signifikant ist dagegen bei N. 69 die wesenhafte Übereinstimmung mit Ps.-Jonathan und Targum Jerušalmi, und dem ersteren nähert sich im Wortlaute H auch bei den NN. 48 und 56 doch noch mehr als M. Aus der jüdischen Exegese erklärt sich weiterhin die in den NN. 8 und 67 doppelt bezeugte Gleichsetzung von בְּדֹלַח mit „Perle“[1]. N. 55, wovon das unmittelbar voran und auf denselben Vers gehende Zitat N. 54 sich unmöglich trennen läßt, berührt sich zwar unmittelbar mit keinem der drei erhaltenen Pentateuchtargume, aber die auf Gen. 28, 11—15 (Vision von der Himmelsleiter) zurückgreifende sehr freie Paraphrase des Schriftwortes, die einen jüdischen Ursprung ohne weiteres durch den Gebrauch von: *Adonai* verraten würde, ist durchaus Geist von ihrem Geiste. Sämtlich deuten dieselben dagegen, wenn auch ohne den Namen Delilas zu nennen, Gen. 49, 17 auf Samson und die Philister. Wenn daher diese Deutung in N. 52 unserer Zitate wiederkehrt, so wird man auch hier eine sonst hinter H stehende Quelle als diejenige der seltsamerweise unter der Flagge G gehenden

[1] Diese Gleichsetzung scheint dort geradezu festzustehen. Vgl. Bochart, *Hierozoicon*. Pars II. Lib. V. Cap. 5 und Lagarde, *Orientalia* II. S. 44.

Anführung zu betrachten und etwa anzunehmen haben, daß hier einmal eine falsche Auflösung der Sigle ܥ aus einem „Hebräer"- ein „Septuaginta"-Zitat habe werden lassen.

Dürfte man in allen diesen Fällen, was ja doch wohl am nächsten liegt, an eine und dieselbe Quelle denken, durch deren Vermittelung dann füglich auch die beiden mit M zusammenfallenden Zitate der NN. 71 und 73 sich erklären ließen, so müßte als solche anscheinend ein mit keinem der drei erhaltenen identisches, aber mit ihnen allen verwandtes Pentateuchtargum von gelegentlich schon stark paraphrastischem Charakter unterstellt werden. Man könnte sich versucht fühlen, hier nichts Geringeres als einen Nachhall des ältesten ebensogut schon vor Onkelos, als vor Ps.-Jonathan liegenden palästinensischen Targums zu vermuten, das Bacher postuliert und als dessen authentische Bruchstücke er vielmehr Jerušalmi angesprochen hat, und die Frage einer Nachprüfung zu empfehlen, ob sich als einen weiteren Nachhall desselben die hexaplarischen Anführungen eines Ἑβραῖος erweisen lassen. Daß man noch um die Wende vom 8. zum 9. Jahrh. in nestorianischen Theologenkreisen — beispielsweise durch Vermittelung vom Judentum zum Christentum übertretender Proselyten — Fühlung mit jüdischer Bibelwissenschaft suchte, wird durch einen merkwürdigen Brief des Katholikos Timotheos I an den Metropoliten Sergios von ʿElam hinreichend erwiesen. Daß man ein Gleiches in jenen Kreisen in früherer Zeit noch weit eher getan haben werde, liegt auf der Hand, und da könnten denn füglich einem syrischen Exegeten noch der vornestorianischen oder der ältesten nestorianischen Epoche Angaben auf Grund eines Buches noch gemacht worden sein, dessen Entstehung noch hinter der endgültigen Fixierung von M zurückliegen muß, da gegen מִשָּׁם H in N. 55 noch die auch durch P bezeugte Auffassung des משם von Gen. 49, 24 als מִשֵּׁם vertritt. Aber freilich ist es schließlich keineswegs direkt notwendig anzunehmen, daß die fraglichen Angaben überhaupt auf Grund irgend eines bestimmten Buches gemacht wurden. Es könnte, was die in Betracht kommenden Pentateuchzitate Išôʿdâδs uns tastbar werden lassen, sehr wohl auch nur der Niederschlag einer als Ganzes nicht schriftlich fixierten jüdischen Schultradition sein[1]. Auch in

[1] Gleichviel ob man den einen oder den anderen Sachverhalt glaube annehmen zu müssen, könnte sich eine Identifizierung der Hauptquelle von Išôʿdâδs H-Zitaten mit dem „Hebräer" der armenischen Aφrêm-Scholien nahelegen, dessen Fragmente bis Gen. 38, 9 einschließlich nach der Venediger Ausgabe vom J. 1836 Lagarde a. a. O. S. 43—63 behandelt hat, da auch dieser Gen. 2, 12 בְּדֹלַח mit մարգարիտ („Perle") wiedergibt. Doch kann man zu einer wirklichen Sicherheit

diesem Falle dürften dieselben jedoch, gleich den anscheinend von SH unabhängigen hexaplarischen und den von mir für die „Übersetzung“ des Mâr(j) Âβâ in Anspruch genommenen Zitaten eines aus Elementen von P und L gemischten syrischen Textes berechtigt sein, ein hervorragendes Interesse zu beanspruchen, die vorläufige Bekanntgabe der G- und H-Zitate des Nestorianers zum Pentateuch mithin als nicht gänzlich ungerechtfertigt erweisen.

---

auf Grund dieser einen vorläufig kontrollierbaren Übereinstimmung allerdings nicht gelangen.

Due antiche preghiere nel Rituale abissino dei Defonti.

Pubblicate dal

Professore Ignazio Guidi.

È noto quanto larga messe per gli studi liturgici offra la letteratura copta e quanto ancora potrebbe farsi in questo campo, o col pubblicare criticamente i testi o col dichiararne la storia, nella loro primitiva forma e nei successivi incrementi. Un aiuto per tale studio si ha nella letteratura etiopica, maggiore forse di quello che potrebbe credersi. Omettendo di parlare delle aggiunte fatte ai libri liturgici in Abissinia, che pure non mancano d'importanza per la storia di questo ramo della Chiesa Alessandrina, anche quella parte che è

Ecco ora le due preghiere; la prima leggesi (ripetuta con qualche variante) alle p. 84 e 87 dell' ed. e ai f. 67a, 93a del ms. di Tubinga:[1]

**ወካዕበ ፡ ናስተበቍዕ ፡ ዘኵሎ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእ
ግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በእንተ ፡ እለ ፡ ኖሙ ፡ አኃዊነ ፡**
(Tub. f. 67a add. **ወእለ ፡ ፈለሱ ፡ እምዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ኃላፊ ፡**) **ከመ ፡ ታዕር
ፍ ፡ ነፍሰ ፡ ገብርከ . . . ውስተ ፡ መከን ፡ ሥዑር ፡ ኃበ ፡ ማየ ፡ ዕረፍት ፡ ውስ
ተ ፡ ሕፅነ ፡ አብርሃም ፡ ይስሐቅ ፡ ወያዕቆብ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ ትፍሥሕት ፡** 5
**ምስለ ፡ ኵሎሙ ፡ ቅዱሳኒከ ። ወሥጋሂ ፡ አንሥእ ፡ በዕለተ ፡ አደምከ ፡ በከ
መ ፡ ቅዱስ ፡ ዘኢይትሔሰው ፡ ተስፋከ ፡ ዘበሰማያት ፡ መንግሥትከ ፡ ክፍል ፡
. . . . እንዘ ፡ ትጼጉ ፡ ማኅለፍታተ ፡ ነፍሰሙ ፡ ግዑዘ ፡ ዘእንበለ ፡ ክልአት ፡
ወዘእንበለ ፡ ሕመሜ** (p. 87e Tub. 93b add. **ወለእለኒ ፡ ይዜክርዎሙ ፡ አእ
ትት ፡ አንብዓ ፡ እምአዕይንቲሆሙ ፡ ወሐዘነ ፡ እምልበሙ**). 10

---

[1] L'uno o l'altro, dei concetti espressi in queste preghiere incontrasi spesso nel corso del Rituale.

semplice traduzione dal copto-arabo ha valore, rappresentando spesso dei testi o perduti nel copto o almeno non conosciuti.

Come esempio recherò due preghiere tolte dal Maṣḥafa genzat o Rituale dei Defonti abissino, libro corrispondente al ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϩⲏⲃⲓ o كتاب التجنيز della Chiesa Copta. Di questo ultimo, per quanto so, non è ancora stato studiato l'ordinamento primitivo, sia nelle parti tolte dai Salmi e, per solito, dal N. Testamento, o sia nelle preghiere ecc. Di questo Rituale copto-arabo esiste l'edizione di Tuki (*Rituale copt. et arab.* Roma 1763) e quella recentissima del Labib (ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϩⲏⲃⲓ, كتاب التجنيز, Cairo)[1]; quanto al Rituale etiopico, esso è stato recentemente stampato in Roma (Tipografia De Luigi, 1908) ma a scopo commerciale e in edizione non critica. Nelle preghiere menzionate qualche miglior lezione ha il codice della Biblioteca Universitaria di Tubinga (M. a. IX. 14) che ho potuto consultare qui in Roma. Perocchè la Direzione di quella Biblioteca ha gentilmente concesso (e di ciò rendo vive grazie) che il detto codice fosse, per mio uso, inviato alla Biblioteca della R. Accademia dei Lincei.

[1] Il titolo porta la data del 1621 dei Martiri, ma il libro è stato pubblicato qualche tempo dopo.

"Itemque oramus omnipotentem Deum Patrem Domini nostri et Servatoris nostri Jesu Christi pro fratribus nostris, qui obdormierunt (Tub. add. et migraverunt ex hoc mundo fluxo), ut requiescere facias animam servi tui . . . in loco
5 herbido, prope aquas[1] quietis, in sinu Abraham, Isaac et Jacob, in paradiso voluptatis, cum Sanctis tuis omnibus. Corpus vero suscita die, quam constituisti, secundum sanctam promissionem tuam, quae mendax non reperitur; assigna ei regnum caeleste . . . . . . dum largiris transitum animarum
10 eorum, liberum, sine impedimento vel dolore (p. 87, Tub. 93b add.: ab illis vero qui eorum memoriam tenent, depelle tristitiam a corde et lacrimas ab oculis)".

[1] Colla sostituzione di „aquas" a ταμείοις per influenza di Ps. 22(23), 2.

L'altra preghiera (p. 89; Tub. 22a, 64a, 114a) dice così:

ከዐበ ፡ ናስተብቍዖ ፡ ለዘኵሉ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ አምላክ ፡ ዘመናፍስት ፡ ወዘኵሉ ፡ ሥጋ ፡ ዘኬድኮ ፡ ለሞት ፡ ወረገምኮ ፡ ለዲያብሎስ ፡ ወወሀብከነ ፡ ሕይወተ ፡ ዘለዓለም ፤ (f. 64 እግዚኦ ፡ አጋእዝት ፡ ወአምላክ ፡ በቍዔት ፡ ዘሞተ ፡ አዕራዕከ ፡ ወሥልጣኖ ፡ ኬድከ ፡ ወሕይወተ ፡ ለትዝምደ ፡ ሰብእ ፡ ጸጎከ) አዕርፍ ፡ ነፍሰ ፡ ገብርከ ፡ . . . በመካን ፡ ዘአልቦ ፡ ጻማ ፡ ወአልቦ ፡ ሐዘን ፡ (f. 64 ውስተ ፡ መካን ፡ ብሩህ ፡ ውስተ ፡ መከን ፡ ሐዋዝ ፡ ኀበ ፡ ተኃጥአ ፡ ሐዘን ፡ ወናእክ ፡ ወገዓር) ። ወለእመ ፡ አበሰ ፡ ኦእግዚኦ ፡ እመሂ ፡ በኅሊና ፡ ወእመሂ ፡ በቃሉ ፡ ወእመሂ ፡ በምግባሩ ፡ ኅድግ ፡ ሎቱ ፡ እስመ ፡ ኄር ፡ አንተ ፡ ወመፍቀሬ ፡ ሰብእ ። ሰንከሪሶን ፡ እግዚኦ ፡ እስመ ፡ አልቦ ፡ ሰብእ ፡ ዘሐይወ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ። አንተ ፡ ባሕቲትከ ፡ ዘአልብከ ፡ ኃጢአተ ፡ ወጽድቅ ፡ ስምዕከ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ፡ ወሥርዓትከ ፡ እሙን ፡ ውእቱ ። እስመ ፡ ሕያው ፡ አንተ ፡ ወታዕርፎሙ ፡ ለእለ ፡ ኖሙ ፡ አግብርቲከ ። ክርስቶስ ፡ አምላክነ ፡ ናቄርብ ፡ ለከ ፡ ስብሐተ ፡ ለአብ ፡ etc.

Per comodità di confronto trascrivo qui dal Sacramentario di Serapione (Funk, *Didasc.* II, p. 192) e dall' Eucologio greco le due antiche preghiere corrispondenti a queste del Maṣḥafa genzat:

δεόμεθά σου περὶ τῆς κοιμήσεως καὶ ἀναπαύσεως τοῦ δούλου σου τοῦδε ἢ τῆς δούλης σου τῆσδε· τὴν ψυχήν, τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάπαυσον ἐν τόποις χλόης ἐν ταμείοις ἀναπαύσεως μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, τὸ δὲ σῶμα ἀνάστησον ἐν ᾗ ὥρισας ἡμέρᾳ κατὰ τὰς ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας, ἵνα καὶ τὰς κατ' ἀξίαν αὐτῷ κληρονομίας ἀποδῷς ἐν ταῖς ἁγίαις σου νομαῖς . . . τὴν δὲ ἔξοδον αὐτοῦ εἰρηνικὴν καὶ εὐλογημένην εἶναι ποίησον· τὰς λύπας τῶν διαφερόντων πνεύματι παρακλήσεως ἴασαι κ. τ. λ.

Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας, τὸν δὲ διάβολον καταργήσας, καὶ ζωὴν τῷ κόσμῳ σου δωρησάμενος· αὐτὸς Κύριε ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου (τοῦδε) ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός· πᾶν ἁμάρτημα τὸ παρ' αὐτοῦ πραχθὲν ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ διανοίᾳ, ὡς

"Item oremus Deum omnipotentem Patrem Domini nostri et Servatoris nostri Jesu Christi, Deum spirituum et omnis carnis, qui mortem pedibus calcavisti et diabolo maledixisti et vitam aeternam nobis dedisti (f. 64: Dominum dominorum et Deum beneficii[1], qui mortem cessare fecisti et eius potestatem calcavisti et vitam humano generi largitus es): fac requiescere animam famuli tui ... in loco a quo labor et tristitia absunt (f. 64: in loco luminoso, in loco laeto, a quo tristitia, gemitus, et ploratus absunt). Quod si peccaverit, Domine, sive cogitatione, sive verbo, sive opere, ignosce illi, quia bonus es tu et hominum amator. Sankorison (συγχώρησον) Domine; nemo est enim, qui vivat sine peccato, tu solus es, cui non sit peccatum; iustitia est testimonium tuum in aeternum et vera est lex tua[2], quia tu vivus es et requiescere facis, qui obdormierunt, servos tuos; Christe Deus noster, tibi offerimus laudem, Patri etc."

ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεὸς συγχώρησον· ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐχ ἁμαρτήσει· σὺ γὰρ μόνος ἐκτὸς ἁμαρτίας ὑπάρχεις· ἡ δικαιοσύνη σου δικαιοσύνη εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ὁ λόγος σου ἀλήθεια. Ὅτι σὺ εἶ ἡ ἀνάστασις, ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν κτλ.

Non intendo dire che l'una o l'altra di queste preghiere sia immediatamente passata al Rituale dei Defonti copto. Una preghiera con concetti simili si recita, come è noto, nella liturgia giacobita egiziana (Brightman *Liturgies* I, p. 170; cf. anco *Äg. Zeitschr.* XL, p. 12) e forma in gran parte la preghiera dei Morti nell' Eucologio copto-arabo (Cairo 1902 pag. 49). È da notare tuttavia che questa preghiera è spesso diversa dalle due sopra riportate e le parti che mancano in queste, (p. es. le parole tolte da I Cor., 2, 9) occorrono in altri luoghi del Maṣḥafa genzat. Altra cosa notevole si è che

---

[1] Cf. Ludolf *Comm. ad Hist. Aeth.* p. 323 (Const. Ap. XXI). Cf. ὁ θεὸς τοῦ σώζειν.

[2] La nota variante νόμος invece di λόγος è seguita appunto nell' antico salterio saidico, Budge, *The earliest known coptic Psalter* p. 133 (Ps. 118, 142).

le due preghiere non si leggono, se mal non ricordo, nel Rituale dei Defonti edito da Tuki e dal Labib; ciò conferma quel che ho detto sopra, che cioè i rituali etiopici, quantunque traduzione dei copti, possono conservare testi più completi, perduti o non conosciuti nell'originale copto-arabo. Del resto non è questo il solo esempio; cf. Funk *Didascal.* II, p. 98 ecc. per non parlare di opere di altro genere.

Mi sia quindi permesso di esprimere la speranza che qualche giovine orientalista e cultore degli studi liturgici volga speciale attenzione al Maṣḥafa genzat. Come imperfettamente sia conosciuta la composizione di questo libro si vede anche dai catalogi delle maggiori collezioni di mss. etiopici, sebbene dovuti a profondi conoscitori della letteratura etiopica, quali il Zotenberg, il Wright e il sommo Dillmann. Nel catalogo di Zotenberg, il più ricco d'indicazioni relative alla storia letteraria, (p. 86), neppur si accenna ad un originale copto-arabo, e della composizione dell' ufficio per i preti si dà una notizia non ordinata e si cita fra le preghiere l' **እብስሊ ፡ ቀጥስ** che è = ⲯⲁⲗⲓ ⲃⲁⲧⲟⲥ[1]. Eppure gli uffici per le varie classi di Defonti hanno un ordine regolare: recitazione di salmi, lezioni dalle lettere Paoline, dalle Cattoliche, dagli Atti e dal Vangelo, accompagnate da antifone e preghiere, ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσι καὶ προσευχαῖς come dicono le διατάξεις περὶ μυστικῆς λατρείας degli Apostoli (Pitra, *Jur. Eccl. Graec. Hist.* etc. I 70). E sono persuaso che tale ordine apparirà più perfetto, quando i Rituali siano ricondotti alla loro forma primitiva; alcuni codici del Maṣḥafa genzat, come il D'Abbadie 50, aggiungono delle pericopi etc. che mancano in altri. Anche le aggiunte recenti delle quali ho toccato nella *Miscellanea Ceriani* p. 636 dovrebbero essere meglio studiate. Per esempio, il **ተግሣጽ** (questa parola risponde esattamente alla ܡܪܬܝܢܘܬܐ siriaca) che si legge alla pag. 51 dell' ediz. e al f. 81a del cod. di Tubinga, può confrontarsi colle مرثية che accompagnano il rituale copto nell' edizione del Cairo; anche il lungo sermone di Atnâtêwos o Atanasio (p. 8, f. 1b) ha una qualche analogia col Δεῦτε, τελευταῖον ἀσπασμόν κτλ. dell' Eucologio greco (Roma 1873, p. 271). Pazienti ricerche nella letteratura copto-araba ecc. potranno forse additare gli originali di queste composizioni.

---

[1] ⲯⲁⲗⲓ è trascritto ابصالى o إبصالية; su questo e sul tono (ἦχος) ⲃⲁⲧⲟⲥ, cf. Mallon in *ROC* 1904, pp. 20, 22. ابصالى è tradotto dai Copti ترتيل; le strofette o quartine che compongono il ⲯⲁⲗⲓ sono in generale rimate, più o men regolarmente, e sogliono essere acrostiche, seguendo l'ordine dell' alfabeto copto. A questo non fa eccezione la "Psallie" in Tuki *Theotokia* p. 283 e ristampata in *ROC* 1904 p. 25, dove al principio della 6ª—7ª strofetta si legge ϣⲁϣϥ ⲛ̄ⲧⲁⲅⲙⲁ, perchè il numero 7 è espresso, dirò così, non foneticamente e deve scriversi colla cifra ζ. I versetti sono, nel tono ⲃⲁⲧⲟⲥ, un po' più lunghi che non nel tono ⲁⲇⲁⲙ; le quartine di questo tono sono per i giorni di domenica, lunedì e martedì quelle del primo per i rimanenti giorni della settimana.

Per lo studio del Maṣḥafa genzat sarà di molto aiuto il codice di Tubinga. Di esso diede dapprima una descrizione l' Ewald (*ZDMG* I, p. 35) la quale naturalmente si risentiva dello stato degli studi etiopici a quel tempo; l'opera è creduta: "rein äthiopischen Ursprunges". Dillmann ha percorso, per il *Lexicon* questo ms. ed ha riconosciuto (*Lex.* p. VIII) che fu scritto sotto il re Fāsiladas, cioè ra il 1632 e il 1667. Ma la sua data si può precisare anche meglio, perchè al f. 92a, nella preghiera per i metropoliti, si legge ... በእንተ ፡ ጳጳስነ ፡ አባ ፡ ሚካኤል ፡ ከመ ፡ ዓቂበ ፡ ትዕቀበ ፡ ለነ ፡ ለዓመታት ፡ ብዙኃት ፡ etc. Orbene l'abuna Mikâ'êl venne in Abissinia nel 1648 e gli successe Cristodulo I°, nel 1663—4; trascorrendo, di solito, molto tempo fra la morte di un abuna e la venuta del suo successore, si può credere che l'abuna Mikâ'êl fosse morto qualche tempo avanti il 1663 e assegnare perciò, in cifra tonda, come età del codice, gli anni 1650—1660.[1] Dillmann dice: "recensionem exhibet multis foedissimae superstitionis additamentis depravatam"; ma, a dir vero, altri codici, come il D'Abbadie 50 e quello di Keren, contengono preghiere magiche in maggior copia. Egli è che il codice di Tubinga aggiunge, in fine, degli squarci con i nomi magici di G. Cristo ecc. oltre la preghiera con i detti nomi, inserita anco in altri codici. Ma questi squarci sono estratti dal noto libro "Arde'et" edito recentemente dal Pr. Littmann nel *JAOS* XXV p. 1 ss. e corrispondono precisamente a p. 9, 21—10, 6; e 22, 4—24, 32 di questa edizione. Si tratta quindi di un' aggiunta finale, che non può dirsi faccia propriamente parte del Rituale dei Defonti, quantunque l'uso di recitare nella sepoltura, l' "Arde'et" sia attestato anche nel codice. Paleograficamente il codice offre un bell' esempio della scrittura venuta in uso nel XVII° secolo, quando le forme fine ed allungate delle lettere si fanno più piene, per poi passare al consueto carattere in uso dalla fine del XVII° secolo.

---

[1] In questo codice non si cita punto, in principio, il Fetḥa Nagast, dal qual libro, molto posteriore, nulla poteva passare al Rituale dei Defonti. Solo in codici recenti sono aggiunte, in principio, alcune brevi prescrizioni tolte dal Fetḥa Nagast.

Der Jobprolog des Julianos von Halikarnassos in einer armenischen Bearbeitung.

Herausgegeben von

P. Petrus Ferhat

Priester der Mechitharistenkongregation.

Ein Kommentar des Julianos von Halikarnassos zum Buche Job wird in den griechischen Katenen zu diesem Buche häufig ausgeschrieben. Wie H. Usener[1] dargetan hat, ist derselbe identisch mit dem Jobkommentar, der als Werk des Origenes zunächst in der lateinischen Übersetzung des Joachim Perionius durch Gilbert Genebrard[2] zum Druck befördert wurde. Handschriftlich ist das griechische Original dieses Kommentars mindestens in dem Kodex *Paris. Gr. 454,* aus welchem die Übersetzung des Perionius geflossen sein dürfte, und in einem zweiten Exemplar, *Phill. 1406* zu Berlin, erhalten. Einen dritten vollständigen griechischen Text des fraglichen Werkes scheint A. Mai gekannt zu haben, der eine Herausgabe desselben in den nicht mehr zur Ausführung gelangten weiteren Bänden der *Nova Patrum Bibliotheca* in Aussicht stellte.[3] Auszüge aus der Pariser Handschrift hat Usener im *Rheinischen Museum für Philologie. Neue Folge* LV (1900) S. 321—340 veröffentlicht. Ebenderselbe hat[4] eine sorgfältige Liste aller Anführungen des Julianos in der von Junius edierten Jobkatene des Niketas von Herakleia, der von Camitolus veröffentlichten Jobkatene und bei A. Mai *Spicilegium Romanum* X (Rom 1844) S. 206—211 geboten. Da nun aber auf der anderen Seite die Identität des Julianos mit dem Verfasser des fälschlich unter dem Namen des Origenes überlieferten Kommentars durch E. Preuschen[5] bestritten wurde, ist es gewiß von Interesse, auch das Zeugnis der armenischen Überlieferung in dieser Frage zu hören.

Julianos von Halikarnassos und seine Lehre sind nämlich nicht ohne den bedeutsamsten Einfluß auf die armenische Kirche des 6. Jahr-

---

[1] Bei H. Lietzmann *Catenen. Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Überlieferung.* Freiburg i. B. 1897 S. 28—34.

[2] In dessen Origenes-Ausgabe. Paris 1574 (und später mehrfach wiederholt!)

[3] a. a. O. VI 2. (Rom 1853). S. 467 Anmk. 1, bezw. 544.

[4] a. a. O. S. 33f.

[5] *Theologische Literaturzeitung* XVIII (1893) S. 364, 425.

hunderts geblieben. Die Armenier sind vielmehr, wie schon Ter Minassiantz[1] nachgewiesen hat, unter dem Katholikos Nerses II (548/9—556/7) geradezu in die Irrlehre der Julianisten verfallen. Schon aus diesem Umstand kann man folgern, daß auch die Schriften des Julianos ins Armenische übersetzt worden sein dürften. In der Tat soll nach dem Berichte des Photios[2] ein gewisser Sergios bereits im 6. Jahrhundert selbst sich mit der Übertragung jener Schriften beschäftigt haben. Ob er oder ein anderer auch den Jobkommentar des Julianos übersetzt hat, kann ich auf Grund der mir zugänglichen Quellen nicht entscheiden. Es begegnet aber sehr oft in den armenischen Bibelhandschriften ein bestimmtes Fragment aus jenem Kommentar. Ein solches notiert Zarphanalian in seinem Katalog der alten armenischen Übersetzungen des 4. bis 13. Jahrhunderts[3] an einem *Juliani episcopi Halicarnassensis prologus ad personam Jobi* bezw. *prologus ad librum Jobi.* Der letztere Prolog findet sich auch auf der Staatsbibliothek zu München in einem Sammelbuche aus dem J. 1775, *cod. armen. 13* Blatt 53^a—54^a.[4] Dazu kommen nach dem Katalog Dashians[5] zwei weitere Exemplare in der Bibliothek der Mechitharisten zu Wien. Dieselben befinden sich in den Bibelhandschriften Nr. 55 (= A) aus dem J. 1368—1375, Blatt 294^a.2—294^b.1, und Nr. 71 (= B) des 13. oder 14. Jahrhunderts, Blatt 341^b.2—342^a.1. Nach diesen beiden Handschriften veröffentliche ich im folgenden den armenischen Text nebst einer lateinischen Übersetzung. Die letztere wird allerdings um so weniger zu befriedigen vermögen, weil der Armenier selbst seine griechische Vorlage mehrfach nicht richtig verstanden zu haben scheint, jedenfalls aber von einer durchsichtigen und gewandten Wiedergabe derselben soweit entfernt ist, daß seine Arbeit bei aller ihrer kürzenden Freiheit ohne die Heranziehung des griechischen Originaltextes kaum verständlich wäre.

Eine solche Heranziehung hat die Güte des hochw. Herrn Abbé J. Deconinck ermöglicht, der auf die Bitte des Herausgebers dieser Zeitschrift so liebenswürdig war, die Übersetzung des armenischen Prologs mit der Pariser Handschrift des griechischen Kommentars zu vergleichen und aus der letzteren den griechischen Prologtext für mich

---

[1] *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet.* Leipzig 1904, insbesondere S. 29—59.

[2] Brief an den Katholikos Zacharias bei Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως — — — ὑπὸ Παπαδοπούλου-Κεραμέως. St. Petersburg 1892. S. 183.

[3] Venedig 1889 (Armenisch). S. 617.

[4] Vgl. G. Kalemkiar *Catalog der armenischen Handschriften in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München.* Wien 1892. S. VII und 28.

[5] *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharistenbibliothek zu Wien.* Wien 1895 S. 255 und 316.

abzuschreiben. Nach seiner Abschrift werden in Fußnoten unter der lateinischen Übersetzung die dem Armenischen zugrunde liegenden Partien des Griechischen mitgeteilt, wobei stillschweigend nur die höchst fehlerhafte Orthographie des Pariser Kodex korrigiert wurde. Der armenische Text wird abgesehen von zwei Stellen nach A geboten und in Fußnoten durch die Varianten von B begleitet. Weggelassen ist ein in beiden Handschriften stehender Schlußabschnitt (*Incipit:* Արդ՝ աշխարհն Աւսիդ „*Terra autem Ausitis*“. *Explicit:* մարտակից ի նմանէ „*socium pugnae*“), der weder mit dem griechischen Prolog, noch — nach der Feststellung Deconincks — etwa mit den Anfangspartien des durch denselben eingeleiteten Kommentars das mindeste zu tun hat.

Die Identität unseres *Julianus episcopus Alexandrinus* mit Julianos von Halikarnassos steht außer Zweifel, da der Münchener Kodex das Fragment ausdrücklich diesem beilegt. Die Benennung des Julianos als *episcopus Alexandrinus* ist daraus zu erklären, daß er, schon im

---

Յուլիանեայ եպիսկոպոսի Աղէքսանդրացւոյ[1]:

Նշանակէ Գիրք երանելոյս Յովբայ հինգերորդ յԱբրաամէ[2]. զի որպէս էր Իսրայէղ յԱբրաամէ, զնոյն եւ Եսաւ ի Սահակայ[3]: Իսկ Աստուած գծնունդս նոցա, զոմանս յԵգիպտոսէ կոչէ եւ զոմն յԱրաբացւոցն հռչակէ: Որք յԵգիպտոսէ ելին, ի Մովսիսէ պատմին: Որ[4] ընդդէմ սատանայի ջանաց եւ յաղթեաց՝ Մովսէս գծագրեաց զառաքինութիւնն, որով ջանացուցանէր զժողովուրդն[5] յաստուածպաշտութիւն:

Ոմանք հակառակին ընդդէմ, թէ[6] Մովսէս ոչ արար զգիրս, զի ոչ ի միում ժամանակի, ասեն, Յովբ եւ Մովսէս[7] եղեն: Եւ յայն ոչ հային թէ զգիրս Ծննդոցն[8] զոր արար՝ ոչ առ իւրով ժամանակաւն էր, այլ երեք հազար ամաց գործս պատմեաց:

---

1 B omittit 2 B: [Ն]շանակէ . . . Յոբայ. եթէ հինգերորդ էր յԱբրահամէ . . . 3 B: Իսրայէլ յԱբրահամէ . . . յԵսաւ ի Սահակայ . . . 4 B: Եւ որ ընդդէմ. . . . 5 B: զժողովուրդքն . . . . 6 B: հակառակին թէ Մովսէս . . . . 7 B: ասեն Մովսէս եւ Յոբ . . . . 8 B: հային եթէ . . . ծննդոցն . . . .

γεγενῆσθαι, ἐντεῦθεν πείθειν αὐτὸν προσήκει, ὅτι καὶ τὸ τῆς Γενέσεως βιβλίον αὐτὸς ἱστόρησεν οὐχ ὡς παρών, ἡνίκα τὰ πάντα ἐγένετο· τρισχιλίων γὰρ ἐτῶν πράξεις συνέταξεν . . .

J. 518 von seinem Bischofssitze vertrieben, seither in Alexandria lebte. Zumal der Vergleich des armenischen mit dem griechischen Texte löst vollends das Problem der Autorschaft unseres Bruchstückes. Würde man zwar nur mit dessen Anfangsworten diejenigen des Pseudo-Origenes vergleichen: Σημαίνει ἡ βίβλος τοῦ μακαρίου Ἰὼβ τὴν εἰς Ἰουδαίους τοῦ θεοῦ κηνδεμονίαν, so müßten einem an der wesentlichen Identität der beiden Texte die ernstesten Zweifel aufsteigen. Wenn man dieselben aber miteinander zu vergleichen fortfährt, so erweist sich der armenische in ganz unzweideutiger Weise, wenn auch nicht als eine getreue Übersetzung, so doch als eine stark gekürzte freie Bearbeitung des griechischen. Seine Vorlage hat tatsächlich der Prolog des angeblichen Origenes-Kommentars zu Job gebildet. Daß aber dessen wirklicher Verfasser Julianos von Halikarnassos war, wird nunmehr neben den Zitaten der griechischen Katenen auch durch die armenische Überlieferung verbürgt.

Juliani episcopi Alexandrini.

Significat scriptura beatum Job quintum ab Abraham. Sicut enim Israel ab Abraham, ita etiam Esau ab Isaac (ortus erat). Deus autem ex generationibus eorum alias ex 5 Aegypto vocat, alias ex Arabia praedicat. Qui de Aegypto exierunt, a Moyse narrantur. Qui satanae restitit et (satanam) vicit,[1] (eius) virtutem Moyses descripsit, quo ad cultum Dei populum hortaretur.[2]

Sunt qui contra asserant Moysen hunc librum non scrip- 10 sisse, cum dicant non eadem aetate Moysen fuisse et Jobum. Neque (vero) considerant (ne) Genesis (quidem) libro, quem (Moyses) scripsit, ipsius temporum, sed trium milium annorum res gestas narrari.[3]

---

[1] Σημαίνει ἡ βίβλος τοῦ μακαρίου Ἰὼβ . . . . . ἱστορεῖ δὲ ὅτι καὶ πέμπτος ἀπὸ Ἀβραὰμ οὗτος, περὶ οὗ τὴν γραφὴν ποιεῖται. Καὶ γὰρ Ἰσραὴλ ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ ὁ Ἠσαῦ ὁμοίως, ἀμφότεροι δὲ τοῦ Ἰσαάκ. Ὁ αὐτὸς οὖν θεὸς διὰ Μωυσέως τοὺς μὲν ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀνεδείκνυε, τὸν δὲ ἐκ τῆς Ἀραβίας ἀνεκήρυττε. Καὶ τὴν μὲν ἐξ Αἰγύπτου γενομένην ἔξοδον διήγητο, τοῦ δὲ τὸν κατὰ τοῦ διαβόλου ἀγῶνα καὶ τὰς κατ᾽ αὐτοῦ νίκας . . . . [2] Μωυσῆς δὲ ἀναγράφει τὴν τούτου ἀρετὴν ἄγων τὸν λαὸν εἰς θεοσέβειαν. [3] Εἰ δέ τις ἀντιλέγων μὴ πείθοιτο Μωυσέως εἶναι τὴν γραφὴν διὰ τὸ μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Μωυσέα

Որդիք Աբրահամու՝ Իսահակ, Յակովբ, Ղեւի, Կահաթ, Մովսէս[1]. եւ դարձեալ Իսահակ, Եսաւ, Ռագուել, Զարեհ, Յովբ[2]։ Ահաւասիկ բերեր[3] զնոսա ազգահամարն ի միում ժամանակի։

Եւ իրաւացի է Մովսէսի վասն Յովբայ[4] առաքինութեան վերագրել, զի խրատեսցէ մեծիմաստ արամբս զժողովուրդն իւր, որք յետ մեծամքանչ երախտեացն որ[5] յԱստուծոյ՝ փոքրահոգիք լինէին։ Այլ զի յառելոյն[6] Եսաւայ եղեւ սորա ազգահամարն, ցուցանէ թէ զիարդ ոչ՝ բարեսէրն[7] Աստուած արժանի է, զի յորդւոցն Յակովբայ ի սիրեցելոցն փառաւորեսցի[8], որով մեծանայ ամաւթն[9]։ Զի թէ յԵսաւայ Յովբ առ Աստուած պահեաց զընդանութիւնն[10] սերմամբն Աբրահամու, զիարդ ոչ առաւելապէս Յակովբեանքն առ որս աւրհնութիւնն[11] հանգեաւ։ Այլ եւ վասն Եսաւայ չարութեանն ոչ ազգն Նորին աւտարանայ[12] եւ ոչ ընդ ոտիւք առաքինութեանն անկանի ծնաւղացն[13] վատթարութիւնն։ Քանզի ահայ երանելիս Յովբ[14], որ առաքինութեամբն իւրով մերձեցաւ առ Աստուած յիշատակի յԵզեկիէլէ[15] մարգարէութիւնն պարզաբար ընդ Նոյի եւ ընդ Դանիէլի. „Զի եթէ կացցեն առաջի իմ, ասէ Տէր[16] Աստուած, ոչ լսեմ նոցա", քանզի եւ ոչ ամենեքեան որք ի Յակոբայ եղեն չարք՝ աւտարացուցանեն[17] զայլոցն ընդանութիւն։

---

[1] B: Որդիք Աբրահամու . . . Յակոբ . . . Կահաթ, Մովսէս . . .
[2] B: Ռագուէլ Զարէհ. Յոբ . . .
[3] B: բերէ զնոսա . . . . .
[4] B: Յոբայ . . . .
[5] B: որք յԱստուծոյ . . . .
[6] B: յառեցելոյն . . . .
[7] A: բարեսերն . . .
[8] B: որդւոցն Յակովբայ ի սիրեցելոյն փառաւորեսցի . . .
[9] B: ամօթն . . .
[10] B: Յոբ . . . զընտանութիւն՝ սերմամբն Աբրահամու . . . Յակոբեանքն . . .
[11] B: օրհնութիւնն . . .
[12] B: օտարանայ . . . .
[13] B: ծնօղացն . . . .
[14] B: Յոբ . . . .
[15] A: Եզեկիէլէ . . .
[16] B omittit Տէր . . . .
[17] B: Յակովբայ եղեն չարք օտարացուցանեն.

καὶ τῷ 'Αβραὰμ δικείωται δι' εὐσέβειαν καὶ τῷ 'Ισαὰκ καὶ τῷ 'Ιακὼβ ὁμοταγὴς τυγχάνει, ὥσπερ οὖν καὶ πᾶς ἄνθρωπος θεῷ ἀνακειμένος· οὐ πᾶς δὲ ἐκ τοῦ 'Ιακὼβ συντέτακται τούτοις, κακονοίᾳ ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῆς πρὸς αὐτοὺς συγγενείας.

Filii Abrahae: Isaac, Jacob, Levi, Caath, Moyses, et iterum: Isaac, Esau, Raguel, Zare, Job. Eandem igitur aetatem eis genealogia assignat.[1]

Atque iure Moyses virtutem Jobi describit, ut per hunc 5 virum sapientissimum populum suum moneat, qui mirabilibus a Deo beneficiis acceptis humili fieret animo.[2] Quod autem origo eius ab odioso Esau ducta est, hac re ostenditur, quam non(?) benevolus Deus dignus sit, qui a dilectis filiis Jacob laudetur: qua re augetur pudor. Si enim Job ab Esau (ortus) 10 suam cum Deo familiaritatem servavit semine Abrahae, quanto magis filii Jacob, super quibus benedictio (Dei) requiescit? Sed etiam propter improbitatem Esau neque generatio eius alienatur neque pravitas parentum obstat virtuti.[3] Beatus igitur Job, qui virtute sua ad Deum accessit, in vaticiniis 15 Ezechielis simpliciter una cum Noe et Daniel commemoratur: „Si enim steterint coram me, ait Dominus Deus, non eos exaudiam“, ut aliorum familiaritatem ne omnes quidem alienant, qui a Jacob (orti) mali fuerunt(?)[4]

---

[1] Πλὴν ὅτι οὐ πολὺ ἀλλήλων λείπονται τοῖς χρόνοις Μωυσῆς τε καὶ Ἰώβ· ὁ μὲν γάρ ἐστιν ἕκτος ἀπὸ Ἀβραάμ, ὁ δὲ πέμπτος· οἷον Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Λεΐ, Καάθ, Μωυσῆς· πάλιν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἠσαῦ, Ῥαγουήλ, Ἰαρέθ, Ἰώβ. [2] Διὰ οὖν τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν αὐτῶν ἐδικαίωσεν ὁ θεὸς διὰ Μωυσέως τοῦ ἀνδρὸς τὴν ἀρετὴν περιφανῆ ποιῆσαι εἰς παίδευσιν τοῦ λαοῦ ἢ καὶ πάντων ἀνθρώπων διδασκαλίαν· ἐδιδάσκοντο γὰρ μὴ μεγαφρονεῖν ἐπὶ τοῖς προπάτορσι . . . [3] Εἰ γὰρ ὁ ἐκ τοῦ μεμισημένου Ἠσαῦ γενεαλογούμενος τοιοῦτος ἀνεδείχθη διὰ τὴν πρὸς θεὸν εὔνοιαν, πόσον μᾶλλον ὁ ἐκ τοῦ ἠγαπημένου Ἰακὼβ λαὸς οὐκ ἂν δοξασθείη τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην διαφυλάξας. ἐπεὶ γὰρ ἐδόκει οὗτος ἀντιπάσχειν τῷ γένει τοῦ Ἠσαῦ, μεγίστη αὐτῷ ἦν ἡ αἰσχύνη, εἰ ὁ ἐκ τοῦ Ἠσαῦ Ἰὼβ τῇ πρὸς θεὸν διαθέσει οἰκείου ἑαυτὸν τῇ συγγενείᾳ τοῦ Ἀβραάμ, αὐτὸς δὲ δι' οἰκείαν κακόνοιαν, καίτοι τοῦ Ἰακὼβ ὤν, τοῦ σφετέρου γένους ἠλλοτριοῦτο· οὐκοῦν ἐδιδάσκοντο μηδὲν ἐμπόδιον ἀρετῆς . . . [4] Ἰὼβ τοίνυν ὁ μακάριος, ἐκ τοῦ γένους ὢν τοῦ Ἠσαῦ, δι' οἰκείας ἀρετῆς συνῆψεν ἑαυτὸν τοῖς ἁγίοις· „Νῶε, γάρ φησι, καὶ Ἰὼβ καὶ Δανιὴλ ἐὰν στῶσιν ἐνώπιόν μου, λέγει ὁ θεὸς“ διὰ Ἰεζεκιὴλ τοῦ προφήτου· εἰ δὲ τούτοις συντέτακται, δῆλον ὅτι

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.



Das Alter der Peregrinatio Aetheriae.

Von

Dr. Anton Baumstark.

Die ursprünglich als *Peregrinatio Silviae* bezeichnete, nunmehr nach dem Vorgange Dom Férotins richtiger als *Peregrinatio Aetheriae* zu bezeichnende Schrift einer abendländischen Palästinapilgerin, deren unschätzbares Bruchstück vor weniger als einem Vierteljahrhundert Fr. Gamurrini aus einer Bruderschaftsbibliothek zu Arezzo ans Licht gezogen hat, galt bislange ziemlich allgemein als ein Erzeugnis des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Insbesondere ist sie als ein solches durch die an ihr in besonders hohem Grade interessierte liturgiegeschichtliche Forschung bis herab auf mein im vorigen Jahre erschienenes Buch über Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten unbedenklich verwertet worden. Vereinzelte Stimmen, die für eine erheblich spätere Datierung laut geworden waren,[1] hatten keine Beachtung gefunden. Erst K. Meister hat in seiner vor zwei Jahren der *Peregrinatio* gewidmeten Habilitationsschrift[2] eingehender den Beweis dafür anzutreten versucht, daß dieselbe nicht vor dem 6. Jahrhundert, näherhin daß sie zwischen den Jahren 533 und 540 entstanden sei, und seine Darlegungen haben denn auch einen entschiedenen Eindruck zunächst nicht ver-

[1] R. Duval, *Journal Asiatique,* XVIII. Série. Tome 18 (1891). 2. S. 244f., Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita* n. s. n. Louvain 1892. Thesis LXV, Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie Orientale,* VI (1905), S. 128ff.

[2] *De itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini s. Silviae addicto. Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge.* LXIV (1909). S. 337—392.

fehlt.[1] Als erster habe, so weit ich sehe, ich in einer kurzen Besprechung in der *Rassegna Gregoriana* VIII (1909), Sp. 535 bis 540 zu der neuen These in ablehnendem Sinne vorläufig Stellung genommen. Eine ausführliche Widerlegung derselben, die ich alsdann *Festbrevier* S. VIII Anmk. in Aussicht gestellt habe, herauszubringen, wurde ich bisher durch anderweitige dringende Arbeiten verhindert. Unterdessen haben eine solche, zwei jüngere Forscher, J. Deconinck in der *Revue Biblique Internationale. Nouv. Série.* VII (1910), S. 432—445 und E. Weigand in der *Byzantinischen Zeitschrift* XX (1911), S. 1—26[2], unabhängig voneinander, aber mit gleichem Glück unternommen. Sie sind mir mit nicht wenigem zuvorgekommen, was ich gegen Meister in die Wagschale zu legen vorhatte, und haben in die Diskussion eine Reihe, wie mir scheint, in hohem Grade bedeutsamer Momente eingeführt, auf die ich selbst nicht aufmerksam geworden war. Gleichwohl hoffe ich auch jetzt noch einiges Fördernde zur Sache sagen zu können. Ich unterlasse es dabei natürlich nicht, in möglichster Kürze auch zu den Ausführungen meiner beiden Vorgänger Stellung zu nehmen.

Als äußerste, auch von Meister zugestandene Grenzen für die Entstehung der *Peregrinatio* sind zunächst einerseits auf Grund von 20 § 12 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII* S. 67, Z. 20—24) das Jahr 363 als dasjenige der Abtretung von Nisibis an die Perser, andererseits das Jahr 540 als dasjenige der Zerstörung Antiocheias durch dieselben jedem Zweifel entrückt. Eine genauere Datierung des Stückes innerhalb dieser Grenzen hat unter den vier Gesichtspunkten der in demselben sich spiegelnden gemeinkirchlichen Verhält-

[1] So wurden die Argumente Meisters in der *Theologischen Revue* VIII (1909), S. 400 geradezu als „durchschlagend" bezeichnet. Mehr oder weniger durch ihn überzeugt zeigen sich ferner De Bruyne, *Revue Bénédictine* XXVI (1909), S. 483, Z. Garcia, *Analecta Bollandiana* XXIX (1910), S. 377 und P. Maas, *Byzantinische Zeitschrift* XIX (1910), S. 291. Dagegen vgl. die schneidend scharfe Ablehnung seiner These bei Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain. Troisième édition refondue.* Paris 1911. S. 23. Anmk. 1.

[2] Es ist mir eine angenehme Pflicht hier auch öffentlich für die Liebenswürdigkeit zu danken, mit welcher vom Verfasser mir die Benützung der Weigandschen Untersuchung bereits in den Aushängebogen ermöglicht wurde.

nisse, seiner Angaben bezw. seines Schweigens über bestimmte Heiligtümer und bauliche Anlagen, des aus ihm sich ergebenden Bildes speziell der kirchlichen und namentlich der liturgischen Zustände Jerusalems und etwaiger Bezugnahmen der Verfasserin auf einzelne geschichtliche Tatsachen zu erfolgen. Nur ein solcher zeitlicher Ansatz der *Peregrinatio*, der unter keinem dieser Gesichtspunkte auf wirkliche Schwierigkeiten stößt, wird als der endgültige betrachtet werden können.

Aus dem Gesamtbild kirchlicher Lebensentwicklung, das in unseren Reiseaufzeichnungen seinen Spiegel findet, hat Meister das einzige Moment der in ihnen vorausgesetzten Entwicklungsstufe des Mönchtums herausgegriffen, die eine ungleich jüngere sein soll, als sie sich für das ausgehende 4. Jahrhundert erwarten lasse. Es ist ein wesentliches Verdienst Weigands, die Frage auf eine etwas breitere Plattform gestellt und (S. 12f. bezw. 9f.) darauf hingewiesen zu haben, daß das, bezüglich des Katechumenats und der Predigt von Aetheria für das Jerusalem ihrer Tage Bezeugte und daß nicht minder die von ihr 23 § 3 (Geyer, S. 69, Z. 25—29) bei Erwähnung ihrer „*amicissima*“, der „*diaconissa nomine Marthana*“, offenbar noch vorausgesetzte vollste Lebenskraft des weiblichen Diakonats sich weit eher den Verhältnissen im letzten Viertel des 4., als denjenigen im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts einordnet. Ich füge dem eine weitere in gleicher Richtung liegende Beobachtung an. Die Verfasserin der *Peregrinatio* redet des öfteren und ziemlich ausführlich von liturgischen Entlassungsakten, verbunden mit einer durch den Bischof erteilten Segnung.[1] Immer treten sich hierbei lediglich „*cathecumini*“ und „*fideles*“ als die großen Hauptklassen der mit verschiedenen Rechten am Gottesdienste Beteiligten gegenüber. Niemals wird mit einem einzigen Worte in diesem Zusammenhang der Energumenen oder der Büßer gedacht. Daß aber diese im liturgischen Leben eine derjenigen der Katechumenen analoge Behandlung erfuhren,

[1] Die Stellen sind 24 § 2. 6, 25 § 7, 32 § 2, 33 § 2, 35 § 2, 37 § 8, 39 § 5, 43 § 7ff. (Geyer, S. 71, Z. 35f., 72 Z. 22—27, 84 Z. 24, 85 Z. 5, 86 Z. 3f., 90 Z. 8f, 92 Z. 9ff., 94 Z. 24ff., 95 Z. 12f., 15f., 20).

wird für Antiocheia bezw. dessen Sphäre durch Chrysostomos und die Apostolischen Konstitutionen und —, mindestens was die Büßer anlangt, — für das vordere Kleinasien durch die Kanones von Laodikeia und für den Pontos durch Basileios bezeugt.[1] Daß andererseits die mithin in das 4. Jahrhundert hinaufreichende Übung gerade auf syrischem Boden bis zum Ende des 7., wenngleich nicht mehr unverändert in Geltung, so doch noch immer bekannt war, erfahren wir aus dem liturgiegeschichtlichen Briefe. Ja'qûβs von Edessa († 708) an einen Presbyter Thomas.[2] Mag nun auch die in liturgischen Dingen zu einem gewissen Konservativismus zweifellos neigende Kirche von Jerusalem mit einer Gleichstellung von Katechumenen, Energumenen und Büßern im Rahmen der gottesdienstlichen Entlassungszeremonien etwas gezögert haben, daß sie an diesem Punkte noch um 535 der allgemeinen Entwicklung des Orients gegenüber sollte rückständig gewesen sein, ist doch kaum denkbar.[3]

Was demgegenüber die von der *Peregrinatio* im allgemeinen und speziell für den Sinai bezeugte Blüte des Asketentums

---

[1] Vgl. AK VIII 6—9, 35 § 2, 38 § 1 (*ed.* Funk, I, S. 478 Z. 4 bis 489 Z. 4, 544 f. Z. 4 ff., 546 f. Z. 15 ff.) und im übrigen die Belege bei Brightman, *Liturgies Eastern und Western.* I. Oxford 1896. S. 477 f. unter NN. 7—9, 520 unter N. 8 und 524 unter NN. 4—7. In den AK kommen noch die φωτιζόμενοι hinzu. In Kanon 19 fehlen die Energumenen noch, und auch für den Pontos ist ihre Entlassung unter Gebet und Segen nicht sicher bezeugt.

[2] Bei Brightman, a. a. O. S. 490—494. — Vgl. besonders S. 490 Z. 27—37. Da es sich hier um die in Jerusalem bodenständige Jakobusliturgie handelt, kann man jedenfalls nicht einwenden, der reichere dreigeteilte Entlassungsakt sei in Jerusalem überhaupt nie zur Einführung gekommen. Auch ist es wohl undenkbar, daß er erst nach 540 sollte eingeführt worden sein, wenn er um 700 bereits wieder außer Übung war.

[3] Man kann auch nicht einwenden, die *Peregrinatio* rede an den in Betracht kommenden Stellen nur von nichteucharistischen Gottesdiensten und gebe bekanntlich von der hierosolymitanischen Eucharistiefeier keine Beschreibung, gerade auf die Eucharistiefeier bezögen sich aber die Zeugnisse AK VIII, 6—9, des Chrysostomos, Basileios und des Kanons 19 von Laodikeia. Denn einmal berechtigt nichts zu der Annahme, daß die Dinge beim eucharistischen Gottesdienste anders gehalten worden seien als bei anderen Anlässen. Sodann ist AK VIII 35 § 2 und 38 § 1 der dreifache Entlassungsakt mit Gebet und Segen ausdrücklich auch für Vesper und Matutin bezeugt, für die er durch die *Peregrinatio* ebenso bestimmt ausgeschlossen wird.

— richtiger gesagt als: des Mönchtums! — anlangt, so ist dieselbe weit davon entfernt, für die letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts so unerhört zu sein, wie Meister sie finden möchte. Die hier von ihm empfundenen Schwierigkeiten hängen letzten Grundes mit einem Mißverständnisse zusammen, das ihm als dem vor allem an der Sprache der Aetheria interessierten Philologen am wenigsten hätte unterlaufen dürfen: einer Fassung des in der *Peregrinatio* stets nur die Zelle des einzelnen Klausners bezeichnenden Wortes: „*monasterium*“ im Sinne von: „Kloster“. Ohne vielleicht diesen Fundamentalpunkt mit der gebührenden unerbittlichen Strenge zu unterstreichen, haben denn auch Deconinck (S. 438f.) und Weigand (S. 4ff.) im wesentlichen bereits durchaus genügend seine in Betracht kommenden Bemerkungen zurückgewiesen. Ja, der letztere hat, sehr geschickt von der Abwehr zum Angriff übergehend (S. 6—9), an der in ihr von den Aputaktiten noch gespielten Rolle und an ihrem völligen Schweigen über Styliten in dem Verhältnis der *Peregrinatio* zur Entwicklung des frühchristlichen Asketentums gleich zwei Erscheinungen nachgewiesen, die im 6. Jahrhundert ebenso unbegreiflich wären, als die von Deconinck betonte Tatsache, daß der Verfasserin eben noch kein einziges wirkliches „Kloster“ bekannt ist. Wer unbefangen die Ausführungen beider auf sich wirken läßt, der wird insbesondere die Verhältnisse des palästinensischen Asketentums, wie sie uns bei Aetheria entgegentreten, nur einer dem Lebenswerke der hll. Sabas († 532) und Theodosios des „Koinobiarchen“ († 529) noch voranliegenden Zeit einzuordnen vermögen.

Lediglich betreffs des Sinai möchte ich mir zwei ergänzende Bemerkungen gestatten. Wenn Meister (S. 348) sich besonders an der größeren Zahl der „*presbyteri*“ und „*monachi*“ stößt, die nach 3 § 5 (Geyer, S. 40, Z. 2ff.) bei der Kirche auf der Höhe des Sinai der Pilgerin entgegenkamen, so hat er übersehen, daß der Aufstieg derselben auf einen Sonntag fiel,[1]

[1] Vgl. 3 § 1 (Geyer, S. 39 Z. 4, 8ff.): „*Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem*“, bezw.: „*et inde maturius die dominica — — — coepimus ascendere montes singulos*“.

an dem sich nach dem von ihm selbst angerufenen Zeugnisse des Neilos[1] die Bewohner weit auseinanderliegender Eremitagen bei der im Zentrum ihres Bereiches gelegenen Kirche versammelten: ταῖς δὲ κυριακαῖς εἰς ἐκκλησίαν μίαν φοιτῶσι συναγόμενοι καὶ ἀλλήλοις δι' ἑβδομάδος συνεσόμενοι. Auch hier besteht also die im allgemeinen von Deconinck und Weigand konstatierte Übereinstimmung zwischen Aetheria und Neilos, der sich um 390 in die Einsamkeit des Sinai zurückzog, bezüglich der Gestaltung des dort blühenden asketischen Lebens. Wenn aber Meister (S. 347) die von Sulpicius Severus dem Postumianus[2] in den Mund gelegte Mär von einer absoluten Unzugänglichkeit des himmelnahen Sinaigipfels und dem lange vergebens gesuchten Anachoreten, der seit einem halben Jahrhundert, mit seinem lang herabwallenden Haare die Blöße des splitternackten Körpers deckend, irgendwo an den Abhängen desselben hause, dem schlichten Berichte der Aetheria gegenüber verwertet, so tut Deconinck einem solchen Verfahren meines Erachtens noch zu viel Ehre an, wenn er (S. 438, Anmk. 2) vermutet, daß Postumianus vielleicht „*n'a — — — vu que le Serbal qui est en effet beaucoup moins accessible que le Sinai.*“ Auch darauf wird man nicht erst mit Weigand (S. 5) Nachdruck zu legen brauchen, daß der angebliche Postumianus „nirgends sagt“, der fragliche „Einsiedler sei der einzige gewesen“, der sich zu seiner Zeit am Sinai aufgehalten habe. Es ist vielmehr vor allem daran zu erinnern, daß dessen ganzer Reisebericht nach dem Urteile eines so scharfsichtigen Kritikers wie Lucius[4] eine literarische Fiktion des Sulpicius sein dürfte, die nur allzusehr nach einer christlichen Umsetzung des Wunderstiles spätantiker Reiseromane duftet. Wenn hier ein Gegensatz zur *Peregrinatio* gefunden werden will – und einen Gegensatz in der ganzen Intonation dessen, was die beiden Quellen über den Sinai

[1] *Narrationes de caede monachorum in monte Sina* III (Migne, *P. G.* LXXIX, Sp. 620).

[2] *Dialog.* I, 17 (Migne, P. L. XX, Sp. 194 f.).

[3] *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche. Herausgeg. von* G. Anrich. Tübingen 1904. S. 346.

sagen, kann in der Tat wohl nicht verkannt werden —, dann ist es lediglich ein Gegensatz zwischen der phantastischen Erfindung eines möglichst schauererregenden Idealbildes und einer auf Augenschein beruhenden Schilderung der Wirklichkeit, nicht ein solcher zwischen zwei Berichten verschiedener Zeit.

Zusammenfassend darf also mit Entschiedenheit gesagt werden, daß in dem Allgemeinbilde kirchlichen und besonders, wenn einmal der Ausdruck schon gebraucht werden soll, mönchischen Lebens, das die *Peregrinatio* vermittelt, kein einziger Zug wirklich zu einer Datierung derselben erst ins 6. Jahrhundert nötigt, daß dagegen eine ganze Reihe von Zügen jenes Bildes eine solche Datierung geradezu ausschließt und aufs beste zu der herkömmlichen in das ausgehende 4. Jahrhundert stimmt.

Zu bestimmteren als diesen allerdings doch noch recht vagen Ergebnissen zu gelangen, wird man bei einem Erzeugnis frühchristlicher Wallfahrtsliteratur vor allem hoffen dürfen, wenn man dasselbe an den Tatsachen der — namentlich sakralen — Baugeschichte des bereisten Gebietes mißt. Von dieser Seite her hat denn auch schon Gamurrini eine ziemlich genaue Datierung der *Peregrinatio* geglaubt wagen zu können, indem er, ausgehend von den betreffenden, 19 § 2f. (Geyer, S. 61, Z. 24f., 28ff.) gemachten Angaben der Pilgerin, annahm, daß diese in Edessa zwar bereits die nach ihm im Jahre 372 erbaute Kirche des Apostel Thomas gesehen, die Ruhestätte seiner Gebeine aber noch außerhalb jener Kirche verehrt habe, in welche dieselben nach dem unanfechtbaren Zeugnis der Edessenischen Chronik[1] am 22. August 394 übertragen wurden. Meister hat nun nicht allein (S. 345) zweifellos zutreffend nachgewiesen, daß es sich bei der angeblichen Erbauung der Thomaskirche im Jahre 372 um ein Mißverständnis der Stelle IV, 18 in der Kirchengeschichte des Sokrates handelt, nach welcher jenes Heiligtum in dem fraglichen Jahre bereits dem Gottesdienste übergeben gewesen

[1] *Ed.* Guidi (*Corpus Script. Chr. Or. — Scriptores Syri. Series III. Tom. 4*) S. 5, Z. 23—26 (Übersetzung, S. 6, Z. 13ff.).

wäre.[1] Er glaubt vielmehr (S. 343 ff.) auch aus dem Bereiche des Jahres 394 endgültig herauszukommen, ja sogar (S. 345 ff., 357 f.) in dem, was Aetheria über Kirche und Grab des Apostels in Edessa sagt und was sie sich 19 § 8—16 (Geyer, S. 62, Z. 24—64, Z. 7) von dem dortigen Bischof über die Wasserversorgung der Stadt erzählen läßt, wertvolle Stützen für seinen Ansatz ihrer Pilgerfahrten in das zweite Viertel des 6. Jahrhunderts finden zu dürfen. Es soll hier nämlich einerseits auf Wasserbauten, die Justinianus, laut dem Zeugnis des Prokopios *de aedif.* II, 7, nach einer im Jahre 525 über Edessa hereingebrochenen Hochwasserkatastrophe ausführen ließ, andererseits auf einen Neubau der Thomaskirche zurückgeblickt werden, den er nach der nämlichen Quelle erstellt hätte, nachdem durch jene Katastrophe das Heiligtum in Trümmer gelegt worden wäre.

Deconinck hat das von Weigand nicht berührte Argument aus 19 § 8—16 hinreichend zurückgewiesen, indem er (S. 437 f.) lichtvoll dartut, daß der mit Aetheria redende Bischof bei seinen hier referierten Ausführungen unmöglich schon die Justinianischen Wasserbauten im Auge gehabt haben kann. Dem von Meister über die Thomaskirche Gesagten hat er eine entsprechend gründliche Widerlegung nicht gewidmet,

[1] Migne, *P. G.* LXVII, Sp. 504. Ich glaube übrigens, daß Meister zu Unrecht die Glaubwürdigkeit der im letzten Grunde auch bei Agapios (Maḥbûb) von Hierapolis (*ed.* Vasilief, S. 132 = *Patrologia Orientalis*, VII, S. 588) und Michael d. Syrer (*ed.* Chabot, S. 151 f. Übersetzung I, S. 299 f.) zugrundeliegenden Angabe des doch nicht gerade so viel späteren Sokrates darum bestreitet, weil Rufinus in seiner Fortsetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte II, 5 (Migne, *P. L.* XXI, Sp. 513 f.) das „Martyrium" des Apostels Thomas in entsprechendem Zusammenhang nicht erwähnt, da Sokrates doch nicht notwendig immer aus dieser Quelle geschöpft zu haben braucht. Daß die Apostelreliquien erst 394 in die schon 372 vorhandene Kirche übertragen worden wären, ließe sich aus den stürmischen Zeitverhältnissen wohl erklären. Es könnten aber auch die weder bei Agapios, noch bei Michael einen Widerhall findenden Worte: συνεχεῖς τε ἐν αὐτῷ συνάξεις ἐπιτελοῦνται διὰ τὴν τοῦ τόπου ἁγιότητα, durch welche allein das Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου μαρτύριον λαμπρὸν καὶ περιφανές als ein größerer Sakralbau gekennzeichnet wird, bei Sokrates eine spätere Interpolation sein, so daß es sich nach dem ursprünglichen Texte um das noch außerhalb eines solchen gelegene Apostelgrab handelte, wozu dann des Rufinus Angabe über eine Bekämpfung katholischer Kultzusammenkünfte „*in campo*" sehr gut passen würde.

und Weigand hat sich hier sogar derartig aufs Eis locken lassen, daß er (S. 3) „die Begründung Gamurrinis für“ das Jahr 394 als *terminus ante quem* rückhaltlos als „widerlegt“ anerkennt. Ich muß dem nachdrücklich widersprechen und kann daher an einer etwas eingehenderen Besprechung dieses Punktes nicht vorüberkommen.

Es handelt sich um die Interpretation des Satzes: „*Ubi cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae*“, mit dem Aetheria ihren Bericht über Edessa einleitet, bezw. des alsbald von ihr über die fragliche „*ecclesia*“ gefällten Urteiles: „*Ecclesia autem, ibi quae est, ingens et valde pulchra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei.*“ Was zunächst das Grammatische anlangt, so bezieht Meister den Genetiv: „*sancti Thomae*“ trotz der Wiederholung von: „*ad*“ ebensowohl auf: „*ecclesiam*“ als auf: „*martyrium*“, denkt also von vornherein an die Thomaskirche, und er zeigt, daß der Ausdruck: „*nova dispositione*“ nichts anderes bedeutet als: „neu erbaut“. Ich bekenne dabei gerne, daß ich ihm in beiden Stücken heute glaube zustimmen zu müssen, nachdem ich früher[1] geneigt war, mindestens betreffs des zweiten Punktes, anders zu urteilen. Weiterhin identifiziert er nun aber die Thomaskirche mit der bischöflichen Hauptkirche Edessas, der „großen Kirche“, deren Bau, laut der Edessenischen Chronik und zwei anderen syrischen Quellen, von Bischof Qônâ im Jahre 313 begonnen, von dessen unmittelbarem Nachfolger vor 324/25 im wesentlichen zu Ende geführt und im Jahre 327 oder 328 durch eine Erweiterung des Ostteiles von einem dritten Bischof, Aiϑallâhâ, vervollständigt wurde.[2] Da nun niemand daran denken könne, mit der *Peregrinatio* gar in die Nähe dieser Jahre hinaufzurücken, soll das: „*nova dispositione*“ erst auf den Justinianischen Neubau —, wie man schon aus der Ausdrucksweise des Pro-

[1] *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte.* Köln 1906. S. 64 glaube ich dem: „*novus*“ noch die Nebenbedeutung: „neuartig“ beimessen zu dürfen.

[2] Die näheren Nachweise hierzu in meinem Aufsatz über *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa* in der ersten Serie dieser Zeitschrift IV (1904), S. 164—183, besonders S. 168ff.

kopios schließen müßte[1] und wie die syrische Weltchronik Michaels I. ausdrücklich bezeugt,[2] — eben dieser „großen Kirche“ bezogen werden können. Diese ganze Argumentation fällt aber in sich zusammen, sobald man sich davon überzeugt, daß die „große Kirche“ von der Thomaskirche verschieden war, und daß sie es war, ist keineswegs, wie Meister (S. 343, Anmk. 2) es darstellt, eine bloße Annahme meinerseits, bei der ich mich der Nachlässigkeit schuldig gemacht hätte, eine entgegenstehende Meinung von Hallier zu übersehen. Die Verschiedenheit der beiden Gotteshäuser müßte vielmehr schon aus der Redeweise der Edessenischen Chronik erschlossen werden.[3] Geradezu ausdrücklich bezeugt wird sie vollends durch die von Rahmani bekannt gemachte anonyme syrische Weltchronik, deren unschätzbares Kapitel „über die Tempel, die Kirchen und Klöster, welche in Edessa erbaut wurden,“ zunächst von dem „berühmten Tempel des Apostels Thomas im Südwesten der Stadt“ redet und erst, nachdem es etwas wie eine kürzeste Beschreibung dieses Heiligtums gegeben hat, die Baugeschichte der „großen Kirche“ zu skizzieren beginnt, deren Lage als allbekannt vorausgesetzt wird.[4] Nun reden von einem Neubaue auch der Thomaskirche die recht reichlich fließenden Quellen zur sakralen Baugeschichte des frühchristlichen Edessa niemals. Aetheria kann also dieselbe nur — mehr oder weniger — kurz nach ihrer ursprünglichen Erbauung besucht haben, und wenn leider für

[1] Die τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία schlechthin kann ja füglich nur die bischöfliche Hauptkirche genannt werden.

[2] IX, 29 (*ed.* Chabot, S. 310. Übersetzung II, S. 246). Als unmittelbarer Bauherr wird hier genauer der Bischof Amazonios genannt.

[3] Während diese nämlich von der Kathedrale Edessas immer als ܥܕܬܐ („Kirche“) redet, gebraucht sie von dem Thomasheiligtum a. a. O. den Ausdruck ܗܝܟܠܐ („Tempel“), der bei dem alsbald zu nennenden Anonymus als Synonym von μαρτύριον gebraucht erscheint.

[4] Außer meinen diesbezüglichen Angaben in dem genannten Aufsatz über die sakrale Baugeschichte des frühchristlichen Edessa vergleiche man nunmehr die französische Übersetzung der Stelle durch Nau in *Revue de l'Orient Chrétien. 2. Série,* II (1908), S. 441ff. (= Rahmani, *Chronicon civile et ecclesiasticum* usw. Šarfah 1904. S. 106f.).

diese ein bestimmtes Datum nicht überliefert ist, so leuchtet doch ein, daß in eine an dem Orte, der sich rühmte, seine sterblichen Reste zu besitzen, zu Ehren des Apostels Thomas erbaute ebenso große, als prächtige Kirche jene Reste nicht allzulange nach der Vollendung derselben werden übertragen worden sein. Mit anderen Worten: der Besuch Aetherias in Edessa muß in jedem Falle in die Nähe des Jahres 394 gefallen sein. Nur die Frage bleibt noch zu entscheiden, ob wir ihn kurz vor oder bald nach dem 22. August dieses Jahres anzusetzen haben, d. h. ob die Apostelreliquien zu seiner Zeit noch außerhalb oder schon innerhalb der „neuerbauten" Kirche verehrt wurden, „*ecclesia*" und „*martyrium*" in dem Satze: „*Ubi cum pervenissemus* usw" zwei voneinander räumlich getrennte Dinge oder sachlich eines und dasselbe, die „Grabkirche" des Apostels, bezeichnen. Daß eine Auffassung der Stelle im letzteren Sinne möglich ist, hat Meister (S. 344) unwiderleglich bewiesen; daß sie notwendig sei, wird sich aus dem Wortlaute heraus allein niemals beweisen lassen. Es wird hier mithin das letzte Wort davon abhängen, ob aus anderen Gründen ein Ansatz der *Peregrinatio* noch vor, oder erst nach 394 sich empfehlen oder gar als notwendig erweisen wird.

Soviel über Edessa und sein Thomasgrab! Eine zweite von Aetheria nordöstlich vom eigentlichen Palästina besuchte Stätte hat Meister (S. 349) erstmals mit der Datierungsfrage in Zusammenhang gebracht. Es ist Carneae im Haurân mit seinem Grabe des Dulders Hiob, über das sich die *Peregrinatio* 16 § 5f. (Geyer, S. 59, Z. 16—60 Z. 1) verbreitet. Daraus, daß dieses Grab weder Chrysostomos in Nummer V[1] seiner während der Quadragesima des Jahres 387 gehaltenen Reden *de statuis*, noch Hieronymus in seinem um 390 entstandenen *liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* erwähnt, statt desselben, der erstere vielmehr den „Misthaufen" Hiobs als Ziel eines „von den Enden der Erde nach Arabien" sich bewegenden Wallfahrtsverkehres, der letztere sein Haus als den

[1] Nicht „XXI" wie Meister falsch zitiert!

Stolz von Carnaïm bezeichne, soll sich ein weiterer Beweis dafür ergeben, daß die Wanderfahrten und Wallfahrten der Abendländerin in eine erheblich spätere Zeit als an das Ende des 4. Jahrhunderts gefallen sein müßten. Haus und „Misthaufen" des alttestamentlichen Dulders, die man früher verehrt hätte, wären, so könnte es in der Tat scheinen, seit der wunderbaren Offenbarung seiner angeblichen Grabstätte, über welche Aetheria a. a. O. wieder nach den Angaben des Ortsbischofs berichtet, in Vergessenheit gefallen. Das Argument ist auf den ersten Blick so eindrucksvoll, daß ich mich gewundert habe, es von Deconinck überhaupt nicht gewürdigt, von Weigand (S. 24) doch etwas sehr auf die leichte Schulter genommen zu sehen. Bei näherem Zusehen prallt freilich auch hier wieder der Pfeil auf den Schützen zurück. Was zunächst den „Misthaufen" der Chrysostomoshomilie betrifft, so handelt es sich bezüglich desselben nicht, wie Weigand meint, um ein bloßes „Sehen mit den Augen des Glaubens", sondern um ein tatsächliches Sehen, wenn auch nicht des einstigen Kehrichthaufens, den sich nach rund zwei Jahrtausenden noch erhalten zu denken gewiß dem Wundersüchtigsten nie eingefallen ist, wohl aber seiner angeblichen Stelle, und diese hat gerade Aetheria in Carneae genau so gesehen und verehrt, wie es die Pilgerscharen um 387 taten. Zwar in der Handschrift von Arezzo liest man hiervon nichts, weil in ihr vor 16 § 5 ein Blatt verloren gegangen ist. Aber in einer kleinen Serie von Exzerpten aus der *Peregrinatio*, die Dom de Bruyne in einem aus Toledo stammenden Kodex der Madrider Nationalbibliothek aufgefunden und in der *Revue Bénédictine* XXVI (1909), S. 481—484 veröffentlicht hat, sind glücklicherweise die betreffenden Worte der Pilgerin erhalten: „*In loco illo ubi iob sedebat in stirquilinio, modo locus mundus est per girum cancellis ferreis clusum, et candela vitrea magna ibi lucet de sero ad serum.*" Wenn aber Chrysostomos als Reiseziel der Wallfahrer nicht auch das Grab Hiobs erwähnt, so ist zu beachten, daß nach dem Zusammenhang seiner Worte ihm alles auf die Antithese zwischen dem tiefsten Elend und der gerade in diesem sich offenbarenden sitt-

lichen Größe des Dulders ankommt.[1] Als Symbol der ersteren konnte nun aber nur der Platz, auf welchem einst der seiner Kinder und seines Besitzes beraubte, in fürchterlichem Siechtum sich verzehrende Kranke saß, in Frage kommen, nicht das Grab, in das der in alles frühere Glück wieder eingesetzte Ahne von Kindeskindern „bis ins vierte Geschlecht", „satt" von seines Lebens Tagen und ihrem Guten, gebettet wurde. Daß nur er seinem rhetorischen Bedürfnisse dienlich sein konnte, ist der Grund, warum der Redner lediglich des „Misthaufens" Hiobs gedenkt. Hieronymus vollends redet mit keinem Worte, was Meister ihn tun läßt, statt vom Grabe, von dem als noch erhalten zu denkenden Wohnhause Hiobs als dem Hauptheiligtum von Carnaïm, sondern er beschränkt sich auf die vorsichtig gehaltene Angabe, „man" sage, daß dort „das Haus Hiobs gewesen", d. h. daß er dort zu Hause gewesen sei: „*Carnaim Astaroth nunc vicus est grandis in angulo Bataneae et appellatur Carnea trans fluenta Iordanis, traduntque fuisse ibi domum Iob.*"[2] Nur daß überhaupt das mit dem עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם von Gen. 14, 5 identifizierte Städtchen der Ausitis ein Recht habe, sich — wie Aetheria 13 § 2 (Geyer, S. 56, Z. 2) sagt — als die „*civitas Iob*" zu fühlen, steht hier in Rede, nicht auf welche einzelne Momente „man" sich dort stützte, um dieses Recht zu erhärten. Daß zu den letzteren die Stelle des Misthaufens gehörte, ohne daß Hieronymus derselben ausdrücklich gedächte, wird durch Chrysostomos gesichert. Man sieht nicht ab, warum es

[1] Nachdem er in *Hom.* IV (Migne, *P. G.* XLIX, Sp. 62), um dem niedergeschlagenen Volke Mut zu machen, auf das Beispiel des standhaften Dulders Hiob hingewiesen hatte, kommt er auf das Motiv, das eines tiefen Eindrucks nicht verfehlt hatte, im Eingang seiner nächsten Predigt (a. a. O. Sp. 67 ff.) zurück: Τῶν τριῶν παίδων καὶ τῆς Βαβυλωνίας καμίνου ἡ διήγησις οὐ μετρίως ὡς ἔοικε παρεκάλεσεν ὑμῶν τὴν ἀγάπην χθές· ἔτι δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ κατὰ τὸν Ἰὼβ καὶ ἡ κοπρία ἡ παντὸς θρόνου βασιλικοῦ σεμνοτέρα, und in der näheren Ausführung des letzten Gedankens (Hiobs Leiden herrlicher als Königsgröße!) fällt beiläufig die Bemerkung: Διὰ τοῦτο πολλοὶ νῦν μακράν τινα καὶ διαπόντιον ἀποδημίαν στέλλονται ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν τὴν τὰ σκάμματα τοῦ στεφανίτου δεξαμένην ἐκείνου καὶ τὸ χρυσίου παντὸς τιμιώτερον αἷμα.

[2] Migne, *P. L.* XXIII, Sp. 931.

mit dem in der *Peregrinatio* behandelten Grabe anders sein sollte.

Bemerkenswert ist allerdings die starke Reserve, mit der Hieronymus sich ausdrückt. Daß die Lokalisierung Hiobs in Carneae wirklich das Richtige treffe, steht ihm offenbar noch keineswegs unbedingt fest. Damit vergleiche man, daß auch bei Aetheria a. a. O. unverkennbar der Ausgleich zweier verschiedener Traditionen über die Heimat Hiobs durch Annahme eines Namenwechsels fühlbar wird: „*Carneas autem dicitur nunc civitas Iob, quae ante dicta est Dennaba*“ usw. Man vergleiche ferner, daß nach 16 § 6 (Geyer, S. 59, Z. 28 ff.) die Kirche über dem Hiobgrabe zu ihrer Zeit noch unvollendet war. Es sind die nämlichen Verhältnisse, die hier wie dort durchblicken. Der Hiobkult von Carneae ist noch jung bei der ortskundigen Pilgerin, wie bei dem in der Zurückgezogenheit von Bethlehem schreibenden Kirchenvater. Wie das über Edessa, weist auch das über Carneae in der *Peregrinatio* Berichtete dieselbe nicht in das 6., sondern in das ausgehende 4. Jahrhundert.

Ein entsprechendes ist das Ergebnis, wenn man, was Meister zu tun vollständig unterlassen hat, den Reisebericht der Aetheria mit den nächstverwandten Texten frühchristlicher Literatur vergleichend, auch anderwärts ihren Spuren folgt, um festzustellen, was sie schon, was sie noch nicht und was sie anders gesehen hat, als andere. Deconinck hat unter diesem Gesichtspunkte (S. 441 f.) ihre Angaben über das Ostjordanland und die Sinaihalbinsel vorgenommen und ans Licht gestellt, wie sehr sich dieselben —, soweit dies beurteilt werden kann, durchweg im Sinne größerer Einfachheit und Altertümlichkeit — von den Parallelnotizen in dem zwischen 460 und 543 entstandenen Pilgerbuch des sog. Theodosius und in der Reisebeschreibung des Pilgers von Piacenza unterscheiden, der bald nach dem Tode Justinians seine Orientfahrt gemacht zu haben scheint.[1] Weigand hält sich speziell an die von der Pilgerin für Jerusalem und dessen Umgebung bezeugten

[1] Über diesen Altersansatz der beiden Dokumente vgl. *Abendländische Palästinapilger*, S. 11 f. bezw. S. 6 f.

Gotteshäuser. Er weist (S. 21f. Vgl. S. 20) darauf hin, daß es wesentlich dieselben sind, welche nach dem vom Jahre 404 datierten Zeugnis des Hieronymus dessen Freundin Paula besuchte,[1] um dazu die ungleich größere Zahl von Heiligtümern in Gegensatz zu stellen, die als von Wallfahrern „selbst bei einem flüchtigen Aufenthalt“ in der Heiligen Stadt besucht, für die Zeit noch vor dem Tode Petros des Iberers († 485) durch dessen syrische Biographie[2] bezeugt wird. Er betont (S. 20f.) gegenüber der diesbezüglichen Bemerkung, mit welcher Meister (S. 357, Anmk. 2) über diese Schwierigkeit weggleitet, mit Recht, daß gemäß der Bedeutung derselben schon die Nichterwähnung der im Jahre 460 eingeweihten Stephanosbasilika der Kaiserin Eudokia ebensogut als diejenige der im Jahre 543 konsekrierten Justinianischen Marienkirche ἡ ἁγία Μαρία ἡ Νέα auf dem alttestamentlichen Tempelareal das betreffende Kirchweihejahr als *terminus ante quem* für den Aufenthalt der Aetheria erweisen müßte. Ja, er glaubt (S. 20, Anmk. 1), daß sie noch nicht einmal die spätere Rundkirche der Himmelfahrt auf dem Ölberggipfel gesehen habe, weil sie im Gegensatz zu der tiefer gelegenen „*ecclesia*“, „*quae est in Eleona id est in monte Oliveti, ubi est spelunca illa, in qua docebat Dominus*“ (30 § 3. Geyer, S. 83, Z. 15f.) ständig nur von dem „*locus*“ „*in Imbonon*“ redet, von dem aus der Herr in den Himmel aufgefahren sei.

---

[1] Daß freilich die beiden Pilgerinnen „genau“ die nämliche „Zahl“ von Kirchen besucht hätten, ist etwas zu viel gesagt, da weder der Brief der Paula und Eustochium an Marcella vom Jahre 386, noch das Encomium s. Paulae des Hieronymus vom Jahre 404 (Vgl. Tobler, *Itinera et descriptiones terrae sanctae lingua latina saec. IV—XI exarata.* Genf 1877. S. 27 bis 47) die beiden von Aetheria 36 § 1f. (Geyer, S. 86, Z. 19—82, Z. 3) erwähnten Heiligtümer der Todesangst und des Verrates berührt. Aber so bedeutsam treten diese auch bei ihr im Kultus Jerusalems nicht hervor, daß man berechtigt sein könnte, aus ihrer Nichterwähnung in zwei ebenso summarischen, als stark rhetorisch gefärbten Skizzen eines palästinensischen Pilgerweges des ausgehenden 4. Jahrhunderts irgendwelche sichere Schlüsse zu ziehen.

[2] Raabe, *Petrus der Iberer* usw. Leipzig 1895. S. 99 (Übersetzung S. 94). Eine systematische Verwertung der betreffenden Angaben findet man auch schon in meinem Aufsatz über *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenen Urkunde* in der ersten Serie dieser Zeitschrift V (1905), S. 227—289.

Ich fürchte nun allerdings, daß er zunächst mit der letzteren Annahme zuweit gegangen ist. So auffällig jener konstante Sprachgebrauch der Pilgerin erscheinen kann, so weist doch, was sie von liturgischen Feiern an dem fraglichen „*locus*“ berichtet, fast mit Notwendigkeit auf einen gedeckten Sakralbau hin. Insbesondere ein ungefähr von Mitternacht bis zum ersten Hahnenschrei dauernder Lese-, Gesangs- und Gebetsgottesdienst, wie er 35 § 4 (Geyer, 86, Z. 12—19) auf dem Ölberggipfel für die Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag ohne jede Rücksicht auf die Witterung bezeugt wird, ist unter freiem Himmel wohl kaum denkbar. Ganz allgemein könnte sodann gegen jede Premierung des aus der Nichterwähnung bestimmter hierosolymitanischer Kirchen sich ergebenden *argumentum ex silentio* nicht ohne guten Grund darauf hingewiesen werden, daß uns leider die eigentliche Jerusalembeschreibung der Aetheria nicht erhalten ist, wir vielmehr bei ihr nur diejenigen Gotteshäuser der Heiligen Stadt erwähnt finden, die als Stationskirchen der von ihr geschilderten gottesdienstlichen Begehungen eine Rolle spielten. Daß aber die Stephanosbasilika oder auch nur die Justinianische *ἁγία Μαρία ἡ Νέα* in der Tat zu einer bestimmten Zeit Stationskirche einer jener Begehungen habe sein müssen, darf vorerst gewissermaßen *a priori* nicht angenommen werden, obgleich sich gerade von der ersteren späterhin herausstellen wird, daß sie es wirklich bald, wo nicht unmittelbar, nach ihrer Vollendung wurde. Gleichwohl läßt sich auch hier sicherer Boden schon jetzt unter die Füße bekommen.

Wenn es, wie gesagt, methodisch nicht zulässig ist, von vornherein unbedingt eine Erwähnung der Eudokianischen Stephanosbasilika gerade in den uns noch vorliegenden Partien der *Peregrinatio* zu verlangen, falls der Aufenthalt ihrer Verfasserin in die Zeit nach 460 fiele, so liegen die Dinge wesentlich anders bei dem kürzesten Stück der auf die Nachwelt gekommenen abendländischen Palästinapilgerliteratur, dem sogenannten *Breviarius de Hierosolyma*. In dieser eigentlichen Jerusalembeschreibung, die im übrigen sichtlich die größte Vollständigkeit in Aufzählung der hierosolymitanischen

Heiligtümer anstrebt, könnte der Prachtbau der Kaiserin-Witwe zu Ehren des Erzmartyrers nicht fehlen, wenn wir in ihr ein Dokument für die Verhältnisse nach jenem Jahre vor uns hätten. Er fehlt aber tatsächlich. Es darf daher nicht, wie es im Anschluß an die Ausgabe von Geyer im allgemeinen und so denn auch noch durch Weigand geschieht, der *Breviarius* in der Reihe abendländischer Palästinabeschreibungen aus frühchristlicher Zeit zwischen dem sogenannten Theodosius und dem Pilger von Piacenza eingestellt, sondern er muß der Zeit noch vor 460 zugewiesen werden. Daß er aber andererseits der *Peregrinatio* gegenüber schon der jüngere Text ist, läßt sich auch auf Grund dessen, was wir von jener besitzen, an vier Punkten mit Sicherheit feststellen.

Zu den nicht wenigen vom *Breviarius* erstmals bezeugten Heiligtümern des frühchristlich-byzantinischen Jerusalem gehört zunächst die Ἁγία Σοφία, welche die Stelle des Pilatushauses einnehmen sollte. Das Gemach der Geißelung hat man schon zu seiner Zeit, den Richterstuhl des römischen Landpflegers und die Steinplatte, auf welcher der Herr beim Verhöre gestanden hätte, nach dem Zeugnis des Pilgers von Piacenza hier im 6. Jahrhundert gezeigt, in das Meister die Aetheria herabdrücken will.[1] Nun wurde bei der von ihr 35 § 2—36 § 5 (Geyer, S. 86, Z. 4—87, Z. 28) sehr eingehend beschriebenen Nachtfeier vom Gründonnerstag zum Karfreitag, aus welcher die ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν des späteren griechischen Ritus hervorgegangen ist, zur Zeit der Aetheria das Gedächtnis an die Todesangst Jesu im Ölgarten und an seine Gefangennahme je durch einen mit Verlesung der betreffenden Evangelienperikope verbundenen Stationsgottesdienst in einer die Stelle des biblischen Vorgangs bezeichnenden Kirche begangen,[2] der gesamte evangelische Be-

---

[1] Vgl. Geyer, S. 153, Z. 5—8, 175, Z. 6—11. Über die Ἁγία Σοφία als die eigentliche Passionskirche Jerusalems und ihre vermutliche kunstgeschichtliche Bedeutung habe ich kürzlich auch in der *Byzantin. Zeitschrift*, XX (1911), S. 195f. einiges beiläufig bemerkt.

[2] Die betreffende Stelle ist soeben S. 46, Anmk. 1 notiert. In der „*ecclesia elegans*" „*eodem loco, ubi oravit Dominus, sicut scriptum est in euangelio*" usw. „*legitur ipse locus de euangelio, ubi dixit discipulis suis: Vigilate*

richt über die Geschehnisse im Prätorium des Pilatus dagegen vor dem die Kreuzigungsstätte markierenden Votivkreuze innerhalb der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe verlesen.[1] Daß diese Verlesung aber, sobald an der 'Αγία Σοφία auch für sie eine eigene, wenn ich so sagen soll, geborene Stationskirche vorhanden war, vielmehr in diese verlegt werden mußte, war unvermeidlich, und in der Tat erscheint sie in dieselbe verlegt zunächst einmal in dem die Verhältnisse frühestens rund des 8. Jahrhunderts wiederspiegelnden Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für die Kar- und Osterwoche.[2] Von dieser einen durch den *Breviarius* schon vor 460 bezeugten Kirche Jerusalems kann also wirklich gesagt werden, daß sie in dem erhaltenen Teile der *Peregrinatio* erwähnt sein müßte, wenn die Verfasserin sie bereits gekannt hätte. Zu den von dieser am häufigsten erwähnten Gotteshäusern der Heiligen Stadt und ihrer unmittelbaren Umgebung zählt sodann die schon berührte konstantinische Ölbergkirche an dem Orte, wo Christus „vor seinem Leiden" in einer Höhle die Apostel „gelehrt", näherhin besonders die große Parusierede M. 24, 4ff. an sie gerichtet hätte. Dieselbe ist der Pilgerin immer die Kirche „*in Eleona*" schlechthin.[3] Der *Breviarius* kennt dagegen an der fraglichen Stelle zwei Basiliken (Geyer, S. 155, Z. 18f.): „*Et ibi sunt duos basilicas,*

ne intretis in tentationem", in dem vom Ölberge her weiter stadtwärts gelegenen Heiligtum „*in Gessamani*" „*legitur ille locus de euangelio, ubi comprehensus est Dominus*".

[1] Vgl. 36 § 4 (Geyer, S. 87, Z. 12—16): „*Ante Crucem autem at ubi ventum fuerit, iam lux quasi clara incipit esse. Ibi denuo legitur ille locus de euangelio, ubi adducitur Dominus ad Pilatum, et omnia quaecumque scripta sunt Pilatum ad Dominum dixisse aut ad Iudeos totum legitur.*"

[2] *Ed.* Papadopulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. II. Petersburg 1894), S. 130, Z. 7f.: Εὐθὺς ἐρχόμεθα εἰς τὸ Λιθόστρωτον, εἰς τὴν ἁγίαν Σοφίαν usw. Die hier zu lesende Evangelienperikope ist nach S. 133, Z. 22—25 alsdann μ 14, 53—15, 32, enthält also wenigstens auch den Bericht über die Vorgänge vor Pilatus nach einem Evangelisten. Speziell auf diese geht sodann das zu Anfang des Stationsgottesdienstes in der Hagia Sophia zu singende Ἀντίφωνον ιγ'. *Inc.:* Τὸ ἄθροισμα τῶν Ἰουδαίων τῷ Πιλάτῳ ᾐτήσαντο (S. 130, Z. 17—26).

[3] Die Stellen verzeichnet im Register bei Geyer, S. 347 (rechte Spalte) unter: „*ecclesia quae est in Eleona*" usw.

ubi docebat Christus discipulos suos."[1] Es ist wohl einleuchtend, daß die volle neun Male wiederkehrende Ausdrucksweise der Aetheria bei einer solchen Zweizahl von Kirchen undenkbar wäre, diese also auch hier einen Zustand im Auge hat, der hinter der Entstehungszeit der anonymen Jerusalembeschreibung zurückliegt. Unsere Abendländerin berichtet ferner 37 § 1 (Geyer, S. 88, Z. 1ff.) von einem Besuche, den man vor Sonnenaufgang des Karfreitags in der „Sion"kirche zu machen pflege, um dort an der Geißelungssäule zu beten,[2] weiß dabei aber noch nichts von der wiederum erstmals durch den *Breviarius* behaupteten Tatsache, daß die fragliche Säule, „wie in Wachs" abgedrückt, die Spuren der Arme und Hände des gottmenschlichen Dulders aufweise,[3] ein Zug, den nach dem Zusammenhang der Stelle die so wortreiche Berichterstatterin unmöglich würde haben unterschlagen können, wenn sie ihn bereits gekannt hätte. Endlich wird man selbst darauf hinweisen dürfen, daß Aetheria anläßlich der bei oder in der Aedicula des Heiligen Grabes sich abspielenden gottesdienstlichen Vorgänge immer und immer wieder der dieselbe ab-

---

[1] Vgl. meinen Artikel über *Die konstantinische „Eleona"-Kirche in Jerusalem, Kölnische Volkszeitung, 51. Jahrgang,* Nr. 868 (vom 16. Oktober 1910). S. 1.

[2] *„Statim unusquisque animosi vadent in Syon orare ad columnam illam, ad quam flagellatus est Dominus."*

[3] Geyer, S. 154, Z. 19—22: *„Deinde vadis ad sancte Sion basilicam magnam nimis, ubi est illa columna, ubi caesus est dominus Jesus. Apparet ibi, quomodo manu amplexavit, quasi in cera designasset."* Weigand, der S. 20 bereits auf diesen Punkt hingewiesen hat, vergleicht in höchst instruktiver Weise mit der Angabe der *Peregrinatio* überhaupt alle von der Geißelungssäule handelnden Stellen der Pilgerliteratur vom Pilger von Bordeaux bis zum Pilger von Piacenza. Dabei scheint er — gewiß mit Unrecht — auch schon bei Paula gegen Aetheria eine Weiterbildung der Tradition konstatieren zu wollen, sofern die erstere die Säule als *„infecta cruore Domini"* kenne. Doch will dieser Ausdruck gewiß nicht von sonst nie bezeugten noch sichtbaren Blutspuren, sondern nur von der geschichtlichen Tatsache verstanden werden, daß Christi Blut die Säule einst bespritzte. Übersehen hat er ferner, wie sehr entschieden sich gerade hier einmal der *Breviarius* dem sog. Theodosius gegenüber als der ältere Text erweist. Denn während er nur in sehr unbestimmter Weise von Abdrücken der Hände — und wohl auch der Arme — redet, sind nach Theodosius (Geyer, S. 141, Z. 11—17) nicht nur *„brachia eius, manus vel digiti"*, sondern sogar *"facies omnis, mentus, nasus vel oculi"* des Herrn *„sicut in cera"* im Steine abgebildet. Gewiß ein erklecklicher Fortschritt in der Legendenbildung!

schließenden „*cancelli*" gedenkt,[1] dagegen bei den nicht minder zahlreichen Funktionen „*ad*", „*post*" und „*ante Crucem*"[2] auch nicht ein einzigesmal die in reichstem Gold- und Silberglanz erstrahlenden „*cancellae*" berührt, die nach dem Zeugnis des *Breviarius*[3] das kreuzgeschmückte Weihtum des Golgothafelsens umgaben. Mindestens im Zusammenhalt mit den drei anderen Beobachtungen, die über das Altersverhältnis der beiden Urkunden anzustellen waren, wird man auch an diesem Punkte sehr entschieden den Eindruck gewinnen, daß die selbst noch vor 460 entstandenen Aufzeichnungen des Unbekannten der *Peregrinatio* der Aetheria gegenüber die Zustände einer späteren Zeit kenntlich werden lassen.

Wenn wir uns in Edessa und Carneae wohl bis in das 4. Jahrhundert hinaufgewiesen sahen, so führt mithin die *Peregrinatio*, als Pilgerschrift im Rahmen anderer Pilgerschriften gewertet, auch auf dem Boden Jerusalems mindestens erheblich über das Jahr 460 zurück, und nur die vollste Bestätigung erfährt dieses Ergebnis, wenn wir sie in ihrer Bedeutung als liturgiegeschichtliches Dokument ins Auge fassen.

Meister hat (S. 350—355 bezw. 361) geglaubt, von dieser Seite her zwei Argumente für seine Datierung erst ins 6. Jahrhundert gewinnen zu können. Aetheria sollte nämlich an demjenigen der Darstellung Christi im Tempel ein die Marienverehrung des 5. Jahrhunderts voraussetzendes Fest, das in Jerusalem erstmals unter Kaiser Markianos (450—457) gefeiert worden wäre, und sie sollte vor allem eine dort vollends erst nach 533 eingeführte Praxis bezüglich der Dauer des Quadragesimalfastens bezeugen. Das erstere Argument anlangend, verweise ich auf meine unter dem Titel *Rom oder Jerusalem. Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes* in *Theologie und Glaube*, I (1909), S. 89—105,

[1] Die Stellen im Register bei Geyer, S. 338 (rechte Spalte) unter: „*cancelli intro spelunca Anastasis*".

[2] Die Stellen ebenda S. 343 (rechte Spalte) unter: „*Ad Crucem*", „*Ante Crucem*" und „*Post Crucem*".

[3] Geyer, S. 154, Z. 1f.: „*Auro et argento multum ornatae cancellae*".

gepflogenen eingehenden Untersuchungen, die Meister noch unbekannt waren. Mit Recht betonen Deconinck (S. 440) und Weigand (S. 22) gleichmäßig, daß die *„quadragesimae de epiphania“*, wie die Pilgerin 26 (Geyer, S. 77, Z. 19) das zu ihrer Zeit noch auf den 15. Februar gefallene Fest nennt, bei ihr nicht im mindesten als etwas wie ein Muttergottesfest erscheinen. Der letztere hat auch darauf hingewiesen, daß dasselbe sogar im Abendland stets einen Zwittercharakter zwischen Herren- und Marienfest behalten hat. Man muß aber noch einen Schritt weitergehen und vor allem berücksichtigen, daß es im Orient, auf den es hier doch allein ankommt, allzeit sogar ganz wesentlich ein Herrenfest geblieben ist, soweit es aber auch hier eine gewisse Neigung verrät, zum Heiligenfest zu werden, viel eher dem greisen Simeon, als der Muttergottes geweiht erscheint.[1] Die Worte des Kyrillos von Skythopolis in der Biographie des heiligen Theodosios aber (*ed.* Usener, S. 106, Z. 14): αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἱκελία πᾶσαν εὐσεβείας ὁδὸν ἐξασκήσασα κατέδειξεν ἐν πρώτοις μετὰ κηρίων γίνεσθαι τὴν ὑπαπάντησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, braucht man nur ohne Voreingenommenheit zu lesen, um sich im Gegensatz zu Meister (S. 361, Anmk. 2) davon zu überzeugen, daß Usener sie richtig verstand, wenn er sie nicht auf die Einführung des Darstellungsfestes selbst, sondern auf diejenige des Ritus einer an demselben abzuhaltenden Kerzenprozession in den Kultus von Jerusalem bezog. Nicht ein neuer Festtag, nur ein bestimmter Festbrauch kann ja seinen Ursprung einer rein privaten Initiative verdanken, um welche es sich bei jenen Worten bezüglich der Hikelia und anderer handelt. Daß das Fest der ὑπαπάντησις selbst in der Tat zu Jerusalem älter war als der Festbrauch der Kerzenprozession, beweist zudem gerade die *Peregrinatio* unwiderleglich, da sie wohl das Fest, aber noch nicht den Festbrauch kennt. Die

[1] So im koptischen und im syrisch-jakobitischen Ritus. Vgl. in dem angeführten Aufsatze S. 94 f. bezw. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,* S. 182. Echo syrischen Einflusses wird es auch sein, wenn im *Liber Pontificalis* (I, S. 376 *ed.* Duchesne) einmal der 2. Februar als *„dies sancti Symeonis“* eingeführt erscheint.

Stelle des Kyrillos von Skythopolis ergibt mithin, richtig eingeschätzt, geradezu einen wichtigen *terminus ante quem* für den Aufenthalt der Aetheria in Jerusalem. Derselbe muß spätestens noch vor die Zeit des Markianos gefallen sein, unter dem Hikelia ἐν πρώτοις eine Verwendung besonderer Kerzen bei der Begehung des Darstellungsfestes aufbrachte.

Auf einen sogar noch etwas früheren *terminus ante quem* führt die von Meister (S. 350—355) mit besonderer Ausführlichkeit behandelte Entwicklungsgeschichte der quadragesimalen Fastendisziplin Jerusalems, auf Grund deren er den äußersten *terminus post quem* des Jahres 533 glaubte gewinnen zu können. Deconinck (S. 433—436) und Weigand (S. 13—17) haben auch hier seine Argumentation bereits durch höchst beachtenswerte Erwägungen entkräftet. Gleichwohl glaube ich bei der entscheidenden Bedeutung, welche der Gegenstand in seiner ganzen Beweisführung einnimmt, auch meinerseits etwas eingehender dartun zu sollen, in welchem Lichte mir derselbe erscheint, um so mehr als ich wenigstens den Standpunkt Weigands nicht vollständig zu teilen vermag.

Es sind drei verschiedene Entwicklungsstufen, auf welchen uns die hierosolymitanische Quadragesimalpraxis in der Zeit vom 5. bis zum 8. Jahrhundert entgegentritt. In seiner nach derjenigen des Sokrates und vor dem Tode Kaiser Theodosios' II., d. h. zwischen den Jahren 439 und 451, abgefaßten Kirchengeschichte sagt zunächst Sozomenos VII, 19,[1] Palästina gebe in Übereinstimmung mit Ägypten und dem Abendlande dem Quadragesimalfasten eine zeitliche Ausdehnung von sechs Wochen mit Einschluß der Karwoche: καὶ τὴν πρὸ ταύτης δὲ καλουμένην τεσσαρακοστὴν ἐν ῇ νηστεύει τὸ πλῆθος, οἱ μὲν εἰς ἓξ ἑβδομάδας ἡμερῶν λογίζονται ὡς Ἰλλυριοὶ καὶ οἱ πρὸς δύσιν, Λιβύη τε πᾶσα καὶ Αἴγυπτος σὺν τοῖς Παλαιστινοῖς. Das Fragment eines von Meister auf das Jahr 533 datierten Osterfestbriefes des hierosolymitanischen Patriarchen Petros (524—552)[2] setzt

[1] Migne, *P. G.* LXVII, Sp. 1477.

[2] Mitgeteilt in einer zur Bekämpfung der achtwöchentlichen Fastenpraxis bestimmten Stellensammlung hinter der Schrift des Johannes von Damaskus *de s. ieiuniis* (Migne, *P. G.* XCV, Sp. 77).

eine siebenwöchentliche Dauer desselben als selbstverständlich voraus: Νηστείας δὲ ἐπιμνησθέντες εὐκαιρότητα κἀκεῖνα πρὸς ὑμᾶς εἴποιμεν ἄν, ὡς Θεοῦ χάριτι τῆς νενομισμένης ἀπαρξώμεθα νηστείας τῶν ἑπτὰ ἑβδομάδων ἀπὸ τῆς ἑβδόμης τοῦ Φεβρουαρίου μηνὸς τὴν τοῦ σωτηρίου πάθους καὶ τῆς Χριστοῦ ἀναστάσεως ἐπιτελοῦντες πανήγυριν τῃ εἰκάδι ἑβδόμῃ τοῦ λεγομένου Μαρτίου μηνός. Im 8. Jahrhundert endlich verficht Johannes von Damaskus,[1] als die Wogen eines Streites um die Legalität einer sieben- oder achtwöchentlichen Dauer des Osterfastens nach seinem bezeichnenden Ausdruck „himmelhoch" gingen, die schon um die Wende des 6. zum 7. für das palästinensische Mönchtum durch den Archimandriten Dorotheos[2] bezeugte endgültige Praxis noch des heutigen griechischen Ritus als einen ἐξ ἀγράφου παραδόσεως überkommenen κοινὸς ὅρος καὶ νόμος, ὃν καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσει ἐπιτελούμενον οἴδαμεν. Da nun diese letzte Praxis im Ganzen zwischen dem Ostersonntag und dem Beginne einer vorösterlichen Fastenzeit einen Zeitraum von acht Wochen bedingt, identifiziert Meister mit ihr die von der *Peregrinatio* 27 § 1 (Geyer, S. 75, Z. 1—6) bezeugte einer achtwöchentlichen Dauer der Quadragesima und muß dann folgerichtig allerdings den Aufenthalt der Aetheria in Jerusalem nach 533 ansetzen. Der scheinbar stringenten Logik eines solchen Beweisganges gegenüber ist nun weder mit einer einfachen Verdächtigung des Sozomenoszeugnisses, die — das Schulbeispiel eines *circulus vitiosus*! — sich wesentlich auf das Zeugnis der für das 4. Jahrhundert in Anspruch genommenen *Peregrinatio* selbst stützen müßte, noch mit der von Weigand in Vorschlag gebrachten Annahme auszukommen, die achtwöchentliche Dauer des Quadragesimalfastens sei von Hause aus eine von derjenigen des übrigen Palästina und vollends des ganzen hierosolymitanischen Patriarchats, auf welche sich der Osterfestbrief des Petros vom Jahre 533 beziehe, abweichende Sonderübung der „Anastasis" d. h. des stadthierosolymitanischen Ritus gewesen. Denn abgesehen davon, daß eine derartige Diskrepanz zwischen dem

[1] *de s. ieiuniis, cap.* 5f. (a. a. O. Sp. 69—72).
[2] *Doctrina XV* (Migne, *P. G.* LXXXVIII, Sp. 1788).

Brauche einer kirchlichen Metropole und demjenigen ihres Jurisdiktionsbezirkes in der gesamten Geschichte frühchristlichen Lebens zu vereinzelt dastünde, um glaubhaft zu sein, wird die siebenwöchentliche Dauer der Quadragesima mit Einschluß der Karwoche als das in der bischöflichen Liturgie von Jerusalem offiziell Herrschende durch eine bei allen bisherigen Verhandlungen über den Gegenstand nicht beachtete Quelle allerersten Ranges — das alsbald näher zu besprechende altarmenische Lektionar — schon für das spätere 5. Jahrhundert gesichert.

Ein Fundamentalirrtum, in dem sich Weigand mit Meister begegnet, ist es dagegen, daß die von der *Peregrinatio* bezeugte Praxis wirklich mit der von Dorotheos und Johannes von Damaskus vertretenen, des späteren byzantinisch-„orthodoxen“ Ritus identisch sei. Der letztere hat, wovon man sich durch einen Blick in eine beliebige griechische Τριῴδιον-Ausgabe überzeugen kann, allzeit eine nur siebenwöchentliche, oder er hat vielmehr, genauer gesagt, sogar eine von der Karwoche unterschiedene nur sechswöchentliche Τεσσαρακοστή bewahrt, der an der ἑβδομὰς ἡ τυρίνη eine bloße Vorfastenwoche vorangeht.[1] Wie diese erst zu einem noch milderen, sich auf die Enthaltung von Fleischkost beschränkenden Speisenabbruch verpflichtet, so hebt sie sich auch liturgisch scharf von der eigentlichen Quadragesima ab, als deren Anfangs- und Endtermin die liturgischen Gesänge dieser beiden Tage so unzweideutig als möglich den Montag der siebenten bezw. den Freitag der vorletzten Woche vor Ostern bezeichnen.[2] An der kombinierten Rezitation von Terz und Sext, der sog. Τριθέκτη, und der Rezitation des Μέγα Ἀπόδειπνον, an der Feier der Präsanktifikatenliturgie der Mittwoche und Freitage, den Lesungen aus dem Propheten Isaias

[1] Meister hätte sich über diese Dinge sehr gut auch aus der ebenso knappen, als zutreffenden Darstellung von Achelis in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* V, S. 776f. unterrichten können.

[2] Vgl. am ersteren Tage Stellen wie: Τῆς νηστείας τῇ θείᾳ ἀπαρχῇ κατάνυξιν κτησώμεθα τῆς ψυχῆς . . ., Τὴν πάνσεπτον ἐγκράτειαν ἐναρξώμεθα φαιδρῶς . . ., Ἴδε καιρός, ἴδε ἡμέρα σωτήριος ἡ τῆς νηστείας εἴσοδος . . ., Δεῦτε λαοί, σήμερον ὑποδεξώμεθα τῶν νηστειῶν τὸ χάρισμα . . ., Ἔφθασε νῦν εἰσηχ-

in der Τριθέκτη,[1] aus Genesis und Proverbien in der Vesper[2] und der Durchdringung wenigstens des monastischen Officiums mit reichlichem patristischem Lesestoff (Ephraem der Syrer, *Historia Lausiaca*, Katechesen des Theodoros Studites, Κλίμαξ des Johannes Klimakos und Hexaëmeron des Basileios) sind ihr neben so und so vielen untergeordneten Eigentümlichkeiten desselben sämtliche charakteristischen Hauptzüge des quadragesimalen Ferialgottesdienstes noch fremd. Als eine Komposition der drei liturgisch und durch die Strenge des geforderten Fastens voneinander geschiedenen selbständigen Größen der προνήστιμος ἑβδομάς, Τεσσαρακοστή und „Leidenswoche" erscheint denn die im ganzen achtwöchentliche Fastenzeit der hierosolymitanischen Kirche auch schon bei Johannes von Damaskus. Ganz anders in der *Peregrinatio*! Hier ist die Τεσσαρακοστή nicht ein Teil der „*eortae*" genannten achtwöchentlichen Vorbereitungszeit, sondern sie ist mit derselben als Ganzem identisch. Eine durchaus einheitliche, nicht die geringste Naht oder Trennungslinie aufweisende Erscheinung, bedingt diese, deren Dauer durch das Prinzip bestimmt ist, die volle Zahl von vierzig wirklichen Fasttagen zu gewinnen, von ihrem ersten Tage an sofort die volle Strenge der Fastenverpflichtung, und nicht minder beginnen die der Zeit eigentümlichen Sonderzüge ihres Gottesdienst — Terz neben der sonstigen Sext und Non und besonders feierliche Gestaltung der Mittwochs- und Freitagsnon in der „Sion"kirche mit anschließender Prozession zur Anastasis — schon in der ersten der acht Wochen.[3] Bezeichnet aber die achtwöchentliche

---

ται ὁ τῶν ἀγώνων καιρός, τὸ τῆς νηστείας στάδιον . . ., Ἐλήλυθεν ἡ νηστεία, ἡ μήτηρ τῆς σωφροσύνης und an dem anderen solche wie: Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἁγίαν ἑβδομάδα τοῦ πάθους σου αἰτοῦμεν κατιδεῖν oder: Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες Τεσσαρακοστὴν βοήσωμεν. Auf eine der beiden letzten Stellen haben auch schon Achelis a. a. O. und ich selbst *Festbrevier* usw. S. 207 hingewiesen.

[1] Aus Ezechiel an den drei ersten Werktagen der Karwoche.

[2] Aus Exodos und Hiob an den genannten drei Tagen.

[3] Vgl. 27 § 4 f. (Geyer, S. 78, Z. 28 f., 79, Z. 9—11). Dazu die ganz bestimmt lautende Einleitung § 2 (S. 78, Z. 11 f.): „*Singuli autem dies singularum ebdomadarum* (nämlich = der „*octo septimanae . . . ante pascha*") *aguntur sic.*"

hierosolymitanische Quadragesima der *Peregrinatio* nicht den Abschluß der über die sechswöchentliche des Sozomenos und die siebenwöchentliche des Osterfestbriefes von 533 bezw. des altarmenischen Lektionars zur endgültigen Gestalt des griechischen Kirchenjahres führenden Entwicklung, so kann in ihr nur umgekehrt etwas erblickt werden, was noch vor der Zeit des Sozomenos und ihren Verhältnissen liegt.

In der Tat ist Aetheria denn auch nicht die einzige Zeugin einer gerade ältesten achtwöchentlichen Dauer des Osterfastens im Orient. Für Cypern ergibt sich eine solche, worauf Deconinck und Weigand übereinstimmend hingewiesen haben, aus dem Zeugnis des Epiphanios († 403),[1] und wie der erstere zeigt, muß die gleiche Dauer in Antiocheia die Quadragesima des Jahres 387 gehabt haben, während deren Chrysostomos seine Reden *de statuis ad populum Antiochenum* hielt. Wenn es sodann — und meines Erachtens liegt kein hinreichender Grund vor, dies zu bezweifeln — seine Richtigkeit damit hat, daß Anastasios Sinaïtes bei Bekämpfung der achtwöchentlichen Fastenpraxis diese als eine Eigentümlichkeit der Arianer bezeichnet,[2] so erweist auch dies das hohe Alter jener Praxis. Severus von Antiocheia endlich, den man in den Fastenstreitigkeiten der Folgezeit gleichfalls, um dasselbe zu diskreditieren, als einen Hauptvertreter des achtwöchentlichen Fastens hinzustellen liebte,[3] ist nicht sowohl der Vater eines neuaufkommenden, als vielmehr der letzte uns persönlich greifbar werdende Vertreter eines absterbenden Brauches. Denn einerseits ist auch seine achtwöchentliche Quadragesima, deren Dauer er in einer mit den entsprechenden Äußerungen der Aetheria beinahe wörtlich sich

[1] *De fide* 22 (Migne, *P. G.* XLII, Sp. 828) und die lichtvolle Erklärung von Achelis a. a. O. S. 775.

[2] *Quaestio 64* (Migne, *P. G.* LXXXIX, Sp. 662). Es ist helle Willkür hier mit oder ohne Textesänderung „Severianer" zu verstehen, eine noch dazu sinnlose Willkür, weil nach Ausweis des syrisch-jakobitischen Kirchenjahres die „Severianer" im Gegensatze zu Severus selbst gar keine acht Wochen fasteten.

[3] So der Urheber der oben S. 53, Anmk. 2 berührten Stellensammlung (Migne, *P. G.* XLV, Sp. 77).

berührenden Weise begründet,[1] eine streng einheitliche von der byzantinischen Abfolge von Vorfastenwoche, Τεσσαρακοστή und Karwoche wesenhaft verschiedene Größe; andererseits hat sie, wie das nur siebenwöchentliche „große Fasten“ der syrischen Jakobiten lehrt,[2] in den seiner Christologie anhängenden monophysitischen Kreisen, durch deren Vermittelung nach Meister die Fastenpraxis eines Erzketzers der orthodoxen Kirche Jerusalems und weiterhin der gesamten morgenländischen Orthodoxie aufgedrängt worden sein soll, tatsächlich keinen Anklang mehr gefunden.

Der Sprache der Tatsachen gegenüber müßte selbst der Einwand belanglos bleiben, als sei die so sich ergebende Entwicklung der palästinensischen Quadragesima doch innerlich wenig wahrscheinlich. Ein solcher Einwand wäre aber nicht einmal sachlich berechtigt. Die Ersetzung einer ältesten achtwöchentlichen, zunächst durch eine nurmehr sechswöchentliche Fastenperiode konnte in dem benachbarten Palästina sehr wohl von Ägypten her durch den Einfluß Alexandreias angeregt werden, für das jener kürzeste Umfang der österlichen Vorbereitungszeit durch Athanasios bezeugt wird und dessen Osterfestbriefen die seinem Papas durch das Konzil von Nikaia übertragene Aufgabe der Feststellung des Ostertermins eine gesamtkirchliche Bedeutung sicherte. Für die Wiedereinführung wenigstens eines siebenwöchentlichen Fastens ist dann zweifellos das Beispiel der Reichshauptstadt Konstantinopel maßgeblich geworden. Stellt doch schon Sozomenos a. a. O. der von ihm bezeugten jüngeren palästinensischen die Praxis der sieben Fastenwochen vor allem als eine konstantinopolitanische gegenüber: οἱ δὲ ἑπτὰ ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τοῖς πέριξ ἔθνεσι μέχρι Φοινίκων. Die älteste und im Lande bodenständige Observanz konnte, ja mußte fast als die strengere im Gegensatz zu diesen Verbeugungen

[1] Bei beiden handelt es sich darum, durch die Multiplikation 8 × 5 die Zahl von vierzig wirklichen Fasttagen zu gewinnen.

[2] Vgl. das Nähere *Festbrevier* usw. S. 205—229. Nach der jakobitischen Terminologie, die scharf zwischen Quadragesima und Karwoche scheidet, ist sogar streng genommen nur von einem sechswöchentlichen „großen Fasten“ zu reden.

der offiziellen Landeskirche vor dem ägyptischen Süden und dem byzantinischen Norden sich in den Kreisen, die an möglichster Strenge des christlichen Lebens und an der Festhaltung heimischer Vätersitte besonders interessiert waren, d. h. in denjenigen des epichorischen palästinensischen Mönchtums auch dauernd Anhänger erhalten. Einen Ausgleich zwischen ihr und der von Hause aus konstantinopolitanischen stellt die von Palästina aus durch die gesamte orthodoxe Welt des Ostens verbreitete Vorfastenwoche dar. Als deren Einführung im 7. und 8. Jahrhundert auf Schwierigkeiten stieß, haben ihre Gegner von einem Schachzuge Gebrauch gemacht, der sich dem Allgemeinbild frühchristlichen Wesens sehr wohl einfügt, wenn sie das faktisch nur Alte als ein Häretisches brandmarkten, weil auch alte Häretiker es vertraten. Das einem höheren kirchlichen Altertum Eigentümliche endete damit, auf der einen Seite einer Zensurierung als Ketzerart zu verfallen, auf der anderen in einer temperierten Gestalt doch wieder zu bleibender Bedeutung im großkirchlichen Leben aufzuerstehen. Das Schlußergebnis findet, um von Vielem nur einiges anzuführen, in der Geschichte der in Mönchtum und Zölibat fortlebenden enkratitischen Strömungen, der nichteucharistischen Oblationen, der Apostelromane und anderen Apokryphengutes oder der von Origenes über Stephanos bar Sûδ'ailê zum Pseudo-Areiopagiten verlaufenden Entwicklung schlagende Parallelen. Für die *Peregrinatio* aber bleibt unter dem Gesichtspunkte der in ihr geschilderten Fastenpraxis spätestens die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts als Entstehungszeit offen.

Darstellungsfest und Dauer der Quadragesima sind aber auch auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der Liturgie Jerusalems keineswegs die einzigen für die Datierung der *Peregrinatio* in Betracht kommenden Momente. Wiederum haben übereinstimmend Deconinck (S. 440) und Weigand (S. 20) bereits auf die im Grunde allein schon gegen den Ansatz Meisters durchschlagende Tatsache aufmerksam gemacht, daß die Pilgerin die ihm durch das Konzil von Chalkedon verliehene Patriarchenwürde des Bischofs von Jerusalem noch

nicht kennt.[1] Eine Reihe weiterer liturgiegeschichtlicher Beobachtungen hat Weigand (S. 11, 18f., 22f.) angestellt, und wenn hier freilich keineswegs alles einwandfrei sein dürfte,[2] so sind doch wenigstens zwei derselben von hervorragender Durchschlagskraft. Daß in der *Peregrinatio* Ostern noch als einziger jährlicher Tauftermin der Kirche von Jerusalem erscheint, weist wieder über Sozomenos hinauf, der II, 3[3] seiner Kirchengeschichte als solchen auch schon die Kirchweihefeier der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe bezeugt. Daß die von der Pilgerin 42 (Geyer, S. 93, Z. 8—15) geschilderte und in Bethlehem begangene Feier des Tages „*quadragesimarum post pascha*" noch nicht den Charakter der Himmelfahrtsfeier trägt, eine solche zu ihrer Zeit vielmehr nach 43 § 3ff. (Geyer, S. 94, Z. 7—24) erst am Nachmittag des Pfingstsonntags auf dem Ölberggipfel begangen wurde, weist mindestens allgemein in ein sehr hohes Altertum hinauf. Ich trage zu dem letzteren Punkte noch zweierlei nach: einmal daß auch in der bildenden Kunst die alte Verbindung von Pfingst- und Himmelfahrtsfeier auf einer der Monzeser Ampullen[4] nachwirkt, auf der unterhalb des von Engeln nach oben getragenen Christus-Pantokrator die Taube des Heiligen Geistes auf die Gruppe der um Maria versammelten Apostel

---

[1] Instruktiv ist diesbezüglich besonders der Gegensatz zum Sprachgebrauch der Sabasbiographie des Kyrillos von Skythopolis, auf den Weigand a. a. O. Anmk. 3 hinweist.

[2] So ist z. B. die S. 18 ausgeführte Anschauung, die Feier der Lazaruserweckung sei in der sich im sog. Theodosius spiegelnden Zeit, d. h. zwischen 460 und 543, auf den Palmsonntag verlegt gewesen, schlechterdings unhaltbar. Denn jene Feier ist im griechischen wie — wesentlich — im syrisch-jakobitischen Ritus, d. h. in aller letzten Grundes auf Jerusalem zurückgehenden Liturgie stets am Samstag haften geblieben. Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*. I. Freiburg i. B. 1908. S. 105, und mein *Festbrevier* usw. S. 208—211. Inbesondere in Jerusalem selbst wird gerade für die berührte Zeit die Samstagsfeier durch das altarmenische Lektionar sicher bezeugt. An der von Weigand angeführten Stelle (Geyer, S. 147, Z. 13ff.) muß es sich also um einen der — keineswegs wenigen — Irrtümer des sog. Theodosius handeln.

[3] Migne, *P. G.* LXVII, Sp. 1008f.: ὡς καὶ μύησεις ἐν αὐτῇ (der ἐτήσιος ἑορτή der konstantinischen Kirchweihe) τελεῖσθαι.

[4] Garrucci, Taf. 434, 3. Nach photographischer Aufnahme von Rossi abgebildet bei Millet, *Histoire de l'art Byzantin* (Michel, *Histoire de l'Art*. I. Paris 1905), S. 275, Abb. 146.

herabsteigt, und daß sie, unverstanden, auch ein Detail in der Himmelfahrtsminiatur des Rabbûlâkodex bedingt haben dürfte,[1] sodann daß die Feier der *„quadragesimae post pascha“* nach Ausweis des altarmenischen Lektionars und des syrisch-jakobitischen bezw. des koptischen Ritus, so merkwürdig das scheinen mag, näherhin dem Gedächtnis der Unschuldigen Kinder gegolten haben wird.[2] Denn da Bischof und Presbyter an der *„quinta feria quadragesimarum“* in der Geburtskirche *„dicentes apte diei et loco“* predigten (vgl. Geyer, S. 93, Z. 12ff.) muß der Inhalt der Feier irgendwie mit der Geburtsgeschichte im Zusammenhang gestanden haben. Wenn nun das altarmenische Lektionar, das gleich der *Peregrinatio* ein selbständiges Himmelfahrtsfest noch nicht kennt, am 18. Mai mit Statio in Bethlehem ein Fest der Unschuldigen Kinder aufweist und in den beiden genannten Riten der 19. Mai als Gedächtnistag der Flucht nach Ägypten erscheint, so ist meines Erachtens die Annahme unabweisbar, daß es sich hier um die Fixierung der *„quadragesimae“*-Feier der *Peregrinatio* auf einen bestimmten Monatstag handelt.

Eine gewichtige Instanz gegen eine Datierung der Aetheria erst ins 6. Jahrhundert bezeichnet ferner auch die Tatsache, daß zu ihrer Zeit außerhalb der Quadragesima nach 24 § 3 (Geyer, S. 71, Z. 29—72, Z. 5) unter Ausschluß der Terz erst Sext und Non einen Bestandteil des täglichen Gottesdienstes am Heiligen Grabe bildeten. Nicht nur Basileios und Chrysostomus bezeugen nämlich bereits alle jene drei Tageshoren für den gemeinsamen Gottesdienst zunächst eines außerpalästinensischen Mönchtums.[3] Hieronymus erzählt vielmehr, daß auf dem Boden Palästinas schon im ausgehenden

[1] Man kann die hier unter Christus sichtbar werdende Gotteshand nicht von der am gleichen seltsamen Platze erscheinenden der genannten Ampulle und die ganze Darstellung des Cherubwagens nicht von der Tatsache trennen, daß die wohl urchristliche Pfingstlektion Ezech. 9, 11—10, 22 auf syrischem Boden noch in dem Lektionar des jakobitischen Patriarchen Athanasios (vgl. *Festbrevier* usw., S. 162f.) auftritt.

[2] Die Belege. *Festbrevier* usw., S. 279.

[3] Vgl. Basileios *reg. fusius tract.* 37 (Migne, *P. G.* XXXI, Sp. 1013. 1016) bezw. Chrysostomos *hom. XII in I Tim. 4* (ebenda LXII, Sp. 575 bis 577).

4. Jahrhundert die Kommunität der Paula sich täglich auch zum Gebet der Terz versammelte,[1] und nach dem nicht weniger ortskundigen Cassianus wurden Terz, Sext und Non zu seiner Zeit in allen Asketenkolonien Palästinas nicht minder als in denjenigen Mesopotamiens und „des gesamten Orients“ das ganze Jahr hindurch in einem Umfang von je drei Psalmen gebetet.[2] Zumal bei der hohen Bedeutung, welche den Asketenkreisen im Rahmen desselben zukommt, hätte demgegenüber der von Aetheria beobachtete Kultus am Heiligen Grabe eine ständige Terz unmöglich können vermissen lassen, wenn er ein Kultus des 6. Jahrhunderts gewesen wäre. Um so bestimmter darf man dies aussprechen, weil schon die Apostolischen Konstitutionen eine Übertragung aller drei Tageshoren aus dem mönchischen Tagzeitengebet in den bischöflichen Gemeindegottesdienst bekunden.[3]

Endlich ist hier der Ort, um näher auf das Verhältnis der *Peregrinatio* zu dem schon zweimal berührten altarmenischen Lektionar einzugehen, auf dessen Bedeutung als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts ich auch anderwärts mehrfach hingewiesen habe.[4] Das den unmittelbarsten Paralleltext zu der dem Gottesdienste Jerusalems gewidmeten Partie der *Peregrinatio* darstellende Dokument wurde durch Conybeare in seinem *Rituale Armenorum*,[5] S. 507—527 mit gediegener Einleitung nach zwei Handschriften bekannt ge-

---

[1] Vgl. das *Encomium Paulae cap.* 10 und *epist. 7 ad Laetam* (Migne, *P. L.* XXII, Sp. 896. 686.

[2] *Instit.* III, 3 (Migne, *P. L.* XLIX, Sp. 116).

[3] AK. VIII 34 § 1 bezw. 8 (*ed.* Funk, S. 540ff.): Εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρον καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐνάτῃ . . . εἰ μὴ δυνατὸν ἐν ἐκκλησίᾳ προιέναι διὰ τοὺς ἀπίστους ἐν οἴκῳ συνάξεις, ὦ ἐπίσκοπε, eine Stelle, die bei Batiffol, *Histoire du Bréviare Romain.* 3. Aufl., S. 35f. übersehen ist.

[4] *Rassegna Gregoriana* VIII, Sp. 539f.; *Festbrevier* usw. *passim* (vgl. Register, S. 304 *s. v.* „Lektionar, Altarmenisches“); *Wissenschaftliche Beilage zur Germania,* Jahrgang 1910. S. 305; in dem Aufsatze über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients, Cäcilienvereinsorgan* XLV (1910), S. 159—164; *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. II, S. 76.

[5] *Being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian Church* usw. Oxford 1905.

macht, von welchen die ältere, *Anc. Fonds Armen. 20* der Bibliothèque Nationale zu Paris, dem 9., wo nicht gar noch dem 8. Jahrhundert entstammen dürfte. Der Katholikos Jowhan von Odsun (717—729) bezeugt die Identität dieses Perikopenbuches mit demjenigen des frühchristlichen Jerusalem,[1] und noch etwas früher hat demselben der Chorbischof Grigor Ašaruni um 690 einen Kommentar gewidmet, den gleich dem jüngeren eines gewissen Samuel Conybeare nach der vor dem Jahre 1113 entstandenen Handschrift *475* der Mechitharistenbibliothek von San Lazzaro gleichfalls herangezogen hat. Das Zeugnis Jowhans von Odsun erfährt von verschiedener Seite eine so ausgiebige Bestätigung, daß jeder Zweifel an dem tatsächlich hierosolymitanischen Ursprung dieses damit ältesten uns bekannten kirchlichen Lesebuches als ausgeschlossen erscheinen muß. So enthält dasselbe *„for the holy quadragesima“* als Lektionen *„of them that are going to be baptized“* diejenigen Schrifttexte, an welche sich Kyrillos von Jerusalem in seinen Katechesen anschließt. In den wirklich ursprünglichen Schichten des armenischen Liturgiedenkmals, die als solche im wesentlichen durch die Übereinstimmung der alten Handschrift mit Grigor Ašaruni erwiesen werden, findet sich regelmäßig eine Notierung der jeweiligen hierosolymitanischen Stationskirche. In diesen Angaben, wie überhaupt in den verhältnismäßig recht umfangreichen Rubriken und bezüglich der gesamten Gestaltung des *Proprium de tempore* ist eine wesenhafte Übereinstimmung mit den entsprechenden Angaben der *Peregrinatio* zu beobachten. Das noch wenig entwickelte *Proprium sanctorum* weist kein einziges spezifisch armenisches Fest, dagegen zur guten Hälfte Feste lokal palästinensischen Charakters auf.[2] Endlich be-

---

[1] In der *oratio Synodalis*, lat. Übersetzung. San Lazzaro 1834. S. 31 (= Conybeare a. a. O., S. 181).

[2] Vgl. außer der Feier der Unschuldigen Kinder am 18. Mai den 25. Dezember als Fest Davids und des Patriarchen Jakob, die μνῆμαι der Bischöfe Kyrillos und Johannes von Jerusalem am 12. bezw. 29. März, die Depositionstage der Propheten Jeremias (1. Mai), Zacharias (27. Juni), Elisaeus (14. Juni) und Isaias (6. Juli), den 7. Mai als Gedächtnistag des unter Kyrillos von Jerusalem am Himmel erschienenen Kreuzes und die merk-

4. Jahrhundert die Kommunität der Paula sich täglich auch zum Gebet der Terz versammelte,[1] und nach dem nicht weniger ortskundigen Cassianus wurden Terz, Sext und Non zu seiner Zeit in allen Asketenkolonien Palästinas nicht minder als in denjenigen Mesopotamiens und „des gesamten Orients“ das ganze Jahr hindurch in einem Umfang von je drei Psalmen gebetet.[2] Zumal bei der hohen Bedeutung, welche den Asketenkreisen im Rahmen desselben zukommt, hätte demgegenüber der von Aetheria beobachtete Kultus am Heiligen Grabe eine ständige Terz unmöglich können vermissen lassen, wenn er ein Kultus des 6. Jahrhunderts gewesen wäre. Um so bestimmter darf man dies aussprechen, weil schon die Apostolischen Konstitutionen eine Übertragung aller drei Tageshoren aus dem mönchischen Tagzeitengebet in den bischöflichen Gemeindegottesdienst bekunden.[3]

Endlich ist hier der Ort, um näher auf das Verhältnis der *Peregrinatio* zu dem schon zweimal berührten altarmenischen Lektionar einzugehen, auf dessen Bedeutung als denkbar authentischste Quelle zur Kenntnis der stadthierosolymitanischen Liturgie des späteren 5. Jahrhunderts ich auch anderwärts mehrfach hingewiesen habe.[4] Das den unmittelbarsten Paralleltext zu der dem Gottesdienste Jerusalems gewidmeten Partie der *Peregrinatio* darstellende Dokument wurde durch Conybeare in seinem *Rituale Armenorum*,[5] S. 507—527 mit gediegener Einleitung nach zwei Handschriften bekannt ge-

---

[1] Vgl. das *Encomium Paulae cap.* 10 und *epist. 7 ad Laetam* (Migne, *P. L.* XXII, Sp. 896. 686.

[2] *Instit.* III, 3 (Migne, *P. L.* XLIX, Sp. 116).

[3] AK. VIII 34 § 1 bezw. 8 (*ed.* Funk, S. 540ff.): Εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρον καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐνάτῃ . . . εἰ μὴ δυνατὸν ἐν ἐκκλησίᾳ προιέναι διὰ τοὺς ἀπίστους ἐν οἴκῳ συνάξεις, ὦ ἐπίσκοπε, eine Stelle, die bei Batiffol, *Histoire du Bréviare Romain.* 3. Aufl., S. 35f. übersehen ist.

[4] *Rassegna Gregoriana* VIII, Sp. 539f.; *Festbrevier* usw. *passim* (vgl. Register, S. 304 *s. v.* „Lektionar, Altarmenisches“); *Wissenschaftliche Beilage zur Germania,* Jahrgang 1910. S. 305; in dem Aufsatze über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients, Cäcilienvereinsorgan* XLV (1910), S. 159—164; *Die christlichen Literaturen des Orients.* Leipzig 1911. II, S. 76.

[5] *Being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armeniān Church* usw. Oxford 1905.

macht, von welchen die ältere, *Anc. Fonds Armen. 20* der Bibliothèque Nationale zu Paris, dem 9., wo nicht gar noch dem 8. Jahrhundert entstammen dürfte. Der Katholikos Jowhan von Odsun (717—729) bezeugt die Identität dieses Perikopenbuches mit demjenigen des frühchristlichen Jerusalem,[1] und noch etwas früher hat demselben der Chorbischof Grigor Ašaruni um 690 einen Kommentar gewidmet, den gleich dem jüngeren eines gewissen Samuel Conybeare nach der vor dem Jahre 1113 entstandenen Handschrift *475* der Mechitharistenbibliothek von San Lazzaro gleichfalls herangezogen hat. Das Zeugnis Jowhans von Odsun erfährt von verschiedener Seite eine so ausgiebige Bestätigung, daß jeder Zweifel an dem tatsächlich hierosolymitanischen Ursprung dieses damit ältesten uns bekannten kirchlichen Lesebuches als ausgeschlossen erscheinen muß. So enthält dasselbe „*for the holy quadragesima*" als Lektionen „*of them that are going to be baptized*" diejenigen Schrifttexte, an welche sich Kyrillos von Jerusalem in seinen Katechesen anschließt. In den wirklich ursprünglichen Schichten des armenischen Liturgiedenkmals, die als solche im wesentlichen durch die Übereinstimmung der alten Handschrift mit Grigor Ašaruni erwiesen werden, findet sich regelmäßig eine Notierung der jeweiligen hierosolymitanischen Stationskirche. In diesen Angaben, wie überhaupt in den verhältnismäßig recht umfangreichen Rubriken und bezüglich der gesamten Gestaltung des *Proprium de tempore* ist eine wesenhafte Übereinstimmung mit den entsprechenden Angaben der *Peregrinatio* zu beobachten. Das noch wenig entwickelte *Proprium sanctorum* weist kein einziges spezifisch armenisches Fest, dagegen zur guten Hälfte Feste lokal palästinensischen Charakters auf.[2] Endlich be-

---

[1] In der *oratio Synodalis*, lat. Übersetzung. San Lazzaro 1834. S. 31 (= Conybeare a. a. O., S. 181).

[2] Vgl. außer der Feier der Unschuldigen Kinder am 18. Mai den 25. Dezember als Fest Davids und des Patriarchen Jakob, die μνῆμαι der Bischöfe Kyrillos und Johannes von Jerusalem am 12. bezw. 29. März, die Depositionstage der Propheten Jeremias (1. Mai), Zacharias (27. Juni), Elisaeus (14. Juni) und Isaias (6. Juli), den 7. Mai als Gedächtnistag des unter Kyrillos von Jerusalem am Himmel erschienenen Kreuzes und die merk-

steht — namentlich bezüglich seiner nichtevangelischen Perikopen für die Mittwoche und Freitage der Quadragesima, die Karwoche bis einschließlich des Karfreitags, die Osternacht und die ersten drei Tage der Osterwoche — der innigste Zusammenhang zwischen dem armenischen Lektionar und einem anderen und von ganz anderer Seite her im letzten Grunde auf den frühchristlichen Ritus Jerusalems zurückgehenden Dokument: dem unmittelbar wohl aus einer lokal ägyptischen Gemeinde stammenden christlich-palästinensischen Perikopenbuche aus dem Alten Testament und dem Praxapostolos, das Mrs. A. Smith Lewis im Jahre 1895 in Kairo erworben und in Heft VI ihrer *Studia Sinaitica* veröffentlicht hat.[1]

Die Übersetzung des griechischen Originals ins Armenische muß noch in dem klassischen Zeitalter des ersten Aufblühens national-armenischer Liturgie und Literatur, im 5. Jahrhundert, erfolgt sein. Conybeare hat den Gleichungen zwischen Daten des beweglichen armenischen Jahres und solchen des julianischen Kalenders, die hier zunächst maßgeblichen Beobachtungen gewidmet. Von jenen Gleichungen weist eine (1. Nawsarad = 29. August) auf die Jahre 352—356, eine andere (15. Nawsarad = 15. August) auf die Jahre 464—468. Nichts weist auf die Zeit nach der um die Mitte des 6. Jahrhunderts erfolgten und für alle Zukunft grundlegend gebliebenen Neuordnung des armenischen Kalenderwesens. Es fehlt ferner unter den erwähnten Stationskirchen Jerusalems, welche das armenische Dokument namhaft macht, noch die Justinianische Marienkirche und entsprechend in seinem *Proprium sanctorum* das aus dem Anniversar der Konsekration jener Kirche hervorgegangene Fest der εἰσόδια τῆς θεοτόκου am 21. November Insbesondere wird das „Martyrion“, die konstantinische Basilika am Heiligen Grabe, noch als Stationskirche des Dar-

würdige Feier „*of the Tabernacle which was in Kirjath-jearim*“, d. h. woh den Dedikationstag einer Kirche zur Erinnerung an die Aufbewahrung de Bundeslade an jenem Orte, am 2. Juli.

[1] Den Zusammenhang mit Jerusalem würde hier ohne alles Weitere di zu den Perikopen des letzten Freitags der Quadragesima erhaltene Station angabe = ܒܨܗܝܘܢ („in Sion“) verbürgen.

stellungsfestes eingeführt,[1] während als solche nach Meister (S. 357) seit deren Bestehen nurmehr die Justinianische Νέα denkbar sein soll, und eine sonst nur noch durch Kyrillos von Skythopolis erwähnte Gottesmutterkirche am dritten Meilensteine auf dem Wege von Jerusalem nach Bethlehem hat die Ehre der Statio an dem von unserem palästinensisch-armenischen Lektionar zuerst bezeugten Marienfest des 15. August: dem hier noch ganz allgemein einer Feier der Gottesmutterwürde gewidmeten künftigen Κοίμησις- bezw. Mariä Himmelfahrtstag.[2] Da andererseits die Stephanosbasilika unter den hierosolymitanischen Stationskirchen des Lektionars bereits einen Ehrenplatz einnimmt, wird man kaum fehlgehen, wenn man den Übergang desselben aus dem Griechischen ins Armenische etwa in das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts ansetzt.

Vergleichen wir diese Quelle nun näher mit der *Peregrinatio*, so erhalten wir zunächst die urkundliche Bestätigung der Annahme, daß letztere, wäre sie erst im 6. Jahrhundert entstanden, die hierosolymitanische Ἁγία Σοφία als eine der Stationskirchen des nächtlichen Prozessionsgottesdienstes der späteren ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν unbedingt erwähnen müßte. Denn nachdem man bei demselben zunächst von Gethsemane direkt nach der Kreuzigungsstätte gezogen ist und hier M 26, 57—27, 2 verlesen hat, kehrt man dem Lektionar zufolge nach der Prätoriumskirche zurück, wo man mit ι 18, 28—19, 16 die Verlesung des Passionsberichtes fortsetzt, um erst nunmehr sich endgültig wieder an die erstere zu begeben und mit λ 23, 24—31 diese Verlesung zu einem vorläufigen Abschluß zu bringen.[3] Es ist also tatsächlich bereits

[1] Conybeare, S. 518 (Fol. 9 seiner alten Handschrift): *„February 15 is the quadragesima of the birth of our Lord Jesus Christ. They assemble in the shrine (i. e. Martyrium) of the city.*

[2] A. a. O. S. 526 (= Fol. 144 r⁰): *„August 15 is the day of Mariam Theotokos. At the third milestone of Bethlehem is said"* usw. Vgl. dazu F. G. Hollweck in der im *Pastoral-Blatt* von St. Louis Mo. (April-Juni 1910) erschienenen Arbeit über *Mariä Himmelfahrt*, S. 10 (des mir vorliegenden Separatabdrucks), welcher Quelle ich den Hinweis auf Kyrillos von Skythopolis verdanke.

[3] Conybeare, S. 521 (= Fol. 83 v⁰—85 v⁰): *„In the same hour of the*

im Verlaufe des 5. Jahrhunderts, allerspätestens aber vor 543 die Ἁγία Σοφία in die Reihe der Stationskirchen des nächtlichen Prozessionsweges eingerückt, in der wir ihr vorerst im Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως für das beginnende 8. Jahrhundert begegnet waren, und zwar hatte man an der Schaffung der neuen Statio ein so dringendes Interesse, daß man von einer umfangreichen vom Verhör vor Kaiphas bis zur Kreuztragung reichenden Evangelienlesung, die ursprünglich am Morgengrauen vor dem Golgothaprachtkreuze stattfand, selbst um den Preis eines notwendig recht störenden Rückläufigwerdens des Prozessionsweges, die sich mit den Verhandlungen vor Pilatus beschäftigende Partie in das junge, der Erinnerung an jene Verhandlungen gewidmete Heiligtum verlegte. Es wird hier, meine ich, so recht mit Händen greifbar, daß die Neuerung in der Stationsordnung eine ganz unmittelbare Folge des Baues der Ἁγία Σοφία gewesen sein muß, und da diese nach Maßgabe des *Breviarius* erheblich älter gewesen sein muß als die im Jahre 460 konsekrierte Stephanosbasilika, ist unschwer zu ermessen, wie weit man etwa mit der Entstehungszeit der noch die ältere Stationsordnung bezeugenden *Peregrinatio* mindestens wird hinaufzurücken haben.

Daß diese sodann, wäre sie erst zwischen den Jahren 533 und 540 entstanden, in ihrem auf die Liturgie Jerusalems bezüglichen Teile auch die Stephanosbasilika selbst würde haben erwähnen müssen, wird gleichfalls durch das altarmenische Lektionar nun außer Frage gestellt. Für den zweiten Tag der Epiphanie- und den dritten der Osteroktav nennt das letztere nämlich den Bau der Eudokia als Stationskirche,[1] während die *Peregrinatio* 25 § 11 bezw. 39 § 2 (Geyer, S. 76, Z. 28ff., 91 Z. 17f.) als solche für beide Tage noch

night they come singing Psalm 118, ¹; *and they recite it until they come before Golgotha, and he reads: Matt. 26,* ⁵⁷—*27,* ². *In the same hour of the night they go to the palace of the Judge, and he reads John 18,* ²⁸—*19,* ¹⁶. *In the same hour of the night they go singing psalms, before holy Golgotha, and he reads Luke 23,* ²⁴⁻³¹.“

[1] A. a. O. S. 517 (= Fol. 5r⁰ff.): „*And on the second day. They assemble in the shrine of Stephen*“, bezw. S. 523 (= Fol. 116r⁰): „*Third day of the week, they assemble in the holy shrine of the protomartyr Stephen*“.

das konstantinische „Martyrion" kennen lehrt. Ich sage: noch! Denn das ist ja handgreiflich, daß auch hier die noch beschränktere Zahl verschiedener Stationskirchen das Frühere, die Einfügung einer *statio ad sanctum Stephanum* — um mich nach römischer Weise auszudrücken — eine gewiß wieder alsbald nach 460 erfolgte Neuerung darstellt.

Doch nicht nur bezüglich dieser zwei jüngeren Stationskirchen erweist sich das aus dem altarmenischen Lektionar für das Ende des 5. Jahrhunderts zu gewinnende Bild des stadthierosolymitanischen Kultus dem von der abendländischen Pilgerin gezeichneten gegenüber als dasjenige der Verhältnisse einer merklich späteren Zeit. Allerdings ist es nicht geradezu immer, wo in Einzelheiten eine Diskrepanz zwischen den beiden Quellen sich beobachten läßt, ohne weiteres klar, daß dieses und nicht das umgekehrte Altersverhältnis zwischen ihnen besteht. Die ziemlich erhebliche Zahl der hier in Betracht kommenden Fälle, auf die ausführlicher einzugehen im augenblicklichen Zusammenhang zu weit führen würde,[1] sichert vielmehr zunächst nur, daß zwischen der Zeit, deren Zustände die eine, und denjenigen, deren Zustände die andere spiegelt, der Ritus Jerusalems in mehr oder weniger beachtenswerten Details doch eine recht eingreifende Weiterbildung erfahren hat, die beiden Zeitpunkte also nicht allzu nahe beieinander gelegen haben können. Daß dabei dann aber das — mithin erheblich — höhere Alter in der Tat auf der Seite der *Peregrinatio* ist, kann immerhin in wenigstens sieben weiteren Fällen auch nicht einen Augenblick lang verkannt werden.

Darauf, daß das altarmenische Lektionar bereits die für

[1] So beginnen beispielsweise häufig in der *Peregrinatio* für die neunte Tagesstunde bezeugte Abendgottesdienste nach dem Lektionar erst um die zehnte. Für den Palmengang des Palmsonntags, den umfangreichen Abendgottesdienst des Gründonnerstags bezw. die Ölbergprozession am Weißen Sonntag werden der Reihe nach in der ersteren die siebente, achte und sechste, im letzteren die neunte, siebente und wieder die neunte Tagesstunde als Zeit des Beginnes angesetzt. Die *adoratio crucis* des Karfreitags findet nach der *Peregrinatio* „*post Crucem*", nach dem Lektionar vielmehr „*before holy Golgotha*" statt, und am ersten Tage der achttägigen Kirchweihfeier der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe ist nach jener in der Basilika des Martyrions, nach diesem in der Rotunde der Anastasis die Statio.

das Jahr 533 durch den Osterfestbrief des Petros bezeugte siebenwöchentliche Dauer der Quadragesima voraussetze, wurde schon hingewiesen. Innerhalb derselben sieht dasselbe je für Mittwoch und Freitag aller Wochen, von einem Psalme gefolgt, Perikopen aus Exodos und Joël bezw. aus Deuteronomion, Hiob und Isaias vor, die bei einem Abendgottesdienst in der „Sion"kirche zur Verlesung kommen sollen.[1] Dieser ist trotz eines Ansatzes erst auf die „zehnte" Tagesstunde unverkennbar die mit gleicher Statio für jene beiden Wochentage durch die *Peregrinatio* bezeugte feierliche Non.[2] Daneben finden sich aber für Montag, Dienstag und Donnerstag nur der zweiten Fastenwoche, gleichfalls durch einen Psalm abgeschlossen, Lesungen aus dem ersten Samuelbuche, den Proverbien und Jeremias zu einem entsprechenden Abendgottesdienst in der Anastasisrotunde,[3] und einer solchen Auszeichnung der sechsten Woche vor Ostern entspricht in der Schilderung der abendländischen Pilgerin schlechterdings noch nichts. Dieselbe dürfte vielmehr mit der von Sozomenos bezeugten Fastenpraxis zusammenhängen, nach welcher jene Woche vorübergehend die erste der Quadragesima war. Am Nachmittag des Gründonnerstags kennt schon die *Peregrinatio* eine doppelte Eucharistiefeier in der konstantinischen Basilika des Martyrions und „*post crucem*", d. h. an der Kreuzigungsstätte.[4] Das Lektionar enthält daneben einen Vermerk von Lesungen noch für eine dritte, in der „Sion"kirche abzuhaltende Abendmesse,[5] die nachmals im Anastasistypikon der Kar- und Osterwoche als Bestandteil der hierosolymitanischen

---

[1] Conybeare, S. 518ff. (= Fol. 27r⁰—28v⁰, 37v⁰, 42v⁰, 45r⁰—56v⁰). Die ständige Rubrik über Zeit und Ort der Feier lautet: „*at the tenth hour they assemble in holy Sion*".

[2] Vgl. die ausführliche Beschreibung 27 § 5ff. (Geyer, S. 79, Z. 2—26).

[3] Conybeare, S. 519 (= Fol. 31v⁰, 34v⁰, 39r⁰) mit der Zeit- und Ortsangabe: „*at the tenth hour they assemble in the holy Anastasis*".

[4] 35 § 1f. (Geyer, S. 85, Z. 24f. bezw. 29ff.): „*fit ipsa die oblatio ad Martyrium*" und: „*Facta ergo missa Martyrii venitur post Crucem, dicitur ibi unus ymnus tantum, fit oratio et offeret episcopus ibi oblationem et communicant omnes*".

[5] Conybeare, S. 52f. (= Fol. 76v⁰): „*And then the sacrifice is offered in the holy shrine and before the holy cross. And in the same hour they proceed to holy Sion. The canon and apostle are the same*".

Gründonnerstagsliturgie frühestens des 8. Jahrhunderts wiederkehrt.[1] Die feierliche Ostervigil hat in der Schilderung der *Peregrinatio* noch durchaus die Spendung der Taufe zum beherrschenden Mittelpunkt, während in den betreffenden Rubriken des Lektionars ungleich stärker der Charakter einer Auferstehungsfeier zur Geltung kommt, insbesondere schon sehr deutlich in ihren Anfängen auch die künftige Zeremonie des „heiligen Feuers" sich ankündet,[2] dessen wunderbare Natur erstmals ums Jahr 870 der Frankenmönch Bernhard behaupten wird.[3] Für die gesamte Osteroktav bezeugt weiterhin der abendländische Pilgerbericht eine täglich nach der Mittagsmahlzeit stattfindende Prozession mit doppelter Statio in der „*Eleona*"-Kirche und am Orte der Himmelfahrt,[4] von welcher das Typikon gar nichts mehr weiß. Das Lektionar kennt diese Prozession nur noch einmal, am Nachmittag des Ostersonntags,[5] bezeichnet hier also eine Zwischenstufe der liturgischen Entwicklung zwischen den von Aetheria beobachteten und den Verhältnissen zu Anfang des 8. Jahrhunderts. Für die Stationsgottesdienste der am Nachmittag des Pfingstsonntags sich auf den Ölberg bewegenden Prozession bezeugt dasselbe je nach der Evangelienlesung bereits die dreimalige γονυκλισία,[6] die in der Pfingstliturgie des späteren griechischen wie des syrisch-jakobitischen Ritus zur spezifischen Fest-

[1] *Ed.* Papadopulos-Kerameus, S. 105, Z. 17ff., 23f.: Καὶ εἰ ἦμεν εἰς τὴν Ἁγίαν Ἀνάστασιν, εὐθὺς ἀπέλθωμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σιὼν διὰ τὴν θείαν λειτουργίαν. . . . Εἰ δὲ ἔσμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σιών . . . . ἡμεῖς λειτουργοῦμεν εἰς τὴν ἁγίαν Σιών (während der πρωτοπαπᾶς die alte Golgothamesse feiert).

[2] Conybeare, S. 522 (= Fol. 95 v⁰): „*At eventide on the Sabbath day they light a torch in the holy Anastasis. First the bishop repeats Ps. 113, 2. And then the bishop lights three candles, and after hem the deacons, and the whole congregation*".

[3] *Itinerarium*, cap. 11 (Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana* usw. I. 2. Genf 1880. S. 315). Vgl. *Abendländische Palästinapilger*, S. 69.

[4] Hierüber ausführlich 39 § 2f. (Geyer, S. 91, Z. 22—32) mit der nachdrücklich wiederholten Angabe: „*hoc per totos octo dies fit*".

[5] Conybeare, S. 523 (= Fol. 114 r⁰): „*On the same Kiriaki of Zatik they go up at the ninth hour to the holy Mount of Olives, and there sing a psalm; and go down with psalms to the holy Anastasis*".

[6] A. a. O., S. 525 (= Fol. 136 r⁰): „*And there* (d. h. „*on the holy Mount of Olives*" = in der Eleona-Kirche) *after the gospel take place a gonuklisia, thrice. And in all places in the same manner*".

zeremonie geworden ist,[1] während die *Peregrinatio* in ihrer recht wortreichen Schilderung auch dieses Ölbergganges 43 § 4ff. (Geyer, S. 94, Z. 10—95, Z. 4) ihrer noch nicht gedenkt. Während endlich die Abendländerin 49 § 3 (Geyer, S. 101, Z. 1—9) bei der mit dem 13. September beginnenden achttägigen Feier der ἐγκαίνια der konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe keinerlei Unterschied in der Dignität der einzelnen Oktavtage andeutet, ist im Lektionar der 14. September schon durch die ihr noch unbekannte Exposition und Verehrung der Kreuzesreliquie ausgezeichnet,[2] die ihm als dem Feste der ὕψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ der griechischen, der *exaltatio sanctae crucis* der abendländischen Kirche spätestens seit der Zeit des Herakleios einen den vorangehenden Hauptfesttag der alten Kirchweihefeier überstrahlenden Glanz sichern sollte.[3]

Überall bezeichnet da das selbst, wie wir sahen, eine palästinensische Vorlage etwa aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts wiedergebende armenische Perikopenbuch einen sehr merklichen Fortschritt über das von Aetheria im Kulte Jerusalems Gesehene und Gehörte hinaus in der Richtung auf die endgültigen Formen griechischen und syrischen Gottesdienstes zu. Man darf, meine ich, getrost sagen, daß, wenn man für eine Altersbestimmung der *Peregrinatio* auch nur auf einen Vergleich mit diesem einzigartigen Paralleldokument ihrer Kapp. 24—49 angewiesen wäre, die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts als Entstehungszeit der lateinischen Pilgerschrift die weitaus größte Wahrscheinlichkeit für sich hätten. In jedem Falle erfährt aber auch von dieser Seite das auf Grund der Entwicklung des Quadragesimalfastens gewonnene Ergebnis die vollste Bestätigung: daß vom Standpunkte der Liturgiegeschichte aus eine Herabdrückung der *Peregrinatio* über die Mitte des 5. Jahrhunderts schlechterdings unmöglich ist.

[1] Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones*, S. 120, bezw. mein *Festbrevier* usw., S. 255f.

[2] Conybeare, S. 526 (= Fol. 147r⁰): „*The same Canon* (wie am Tage zuvor) *is performed and the precious cross is shown to all the people*“.

[3] Über diese Entwicklung vgl. *Festbrevier* usw., S. 258ff.

Vergleichen wir schließlich mit einem derartigen Ergebnis noch, was bei Aetheria an bestimmte Ereignisse oder Verhältnisse der allgemeinen Geschichte erinnert, so hatte Gamurrini an der 20 § 12 (Geyer, S. 67, Z. 23f.) mit Bezug auf Nisibis und Ur referierten Bemerkung des Bischofs von Karrhai: „*sed modo ibi accessus Romanorum non est; totum enim illud Persae tenent*" einen Beweis dafür zu finden geglaubt, daß die im Jahre 363 erfolgte Abtretung von Nisibis an das Sassanidenreich hinter der Entstehungszeit der *Peregrinatio* nicht allzuweit zurückgelegen habe. Mit der von Meister (S. 341f.) versuchten Entkräftung dieses Arguments glaubt sich Weigand (S. 2) unter dem Vorbehalte einverstanden erklären zu sollen, daß „einer Datierung um 390" durch die Aufgabe dieser einen Position irgendeine Schwierigkeit nicht erwachse. Deconinck (S. 44f.) versucht dagegen auch es aufrecht zu erhalten, und seine diesbezüglichen Bemerkungen verdienen mindestens alle Beachtung. Jedenfalls haltlos ist aber, was Meister an entsprechenden positiven Stützen seines Ansatzes ins 6. Jahrhundert vermeint beibringen zu können. Wenn er (S. 350) den von der Pilgerin 23 § 7 (Geyer, S. 70, Z. 19f.) gebrauchten Ausdruck vom „*famosissimum martyrium sanctae Eufimiae*" in Chalkedon als erst im Hinblick auf das allgemeine Konzil vom Jahre 451 verständlich behandelt, so ist nicht nur mit Weigand (S. 24) sehr entschieden darauf hinzuweisen, wie „bekannt und berühmt" ausweislich der vier Kunstwebereien im Besitze desselben gewidmeten Ekphrasis des Asterios von Amaseia jenes Heiligtum schon um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert war. Man wird sich vielmehr allen Ernstes fragen dürfen, ob das: „*famosissimum*" im Munde der des Griechischen gewiß nicht völlig unkundigen Verfasserin nicht geradezu eine Art von Wortspiel mit Bezug auf den Namen der Martyrin darstellt. Wenn (S. 349) die „*exemplaria*" des apokryphen Briefwechsels zwischen Aβgar und dem Heiland, deren Verbreitung in ihrer Heimat Aetheria 19 § 19 (Geyer, S. 64, Z. 25) schon für die Zeit vor ihrem Aufbruche bezeugt, auf die erst nach 398 entstandene Übersetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte durch Rufinus

zurückgeführt werden, so liegt darin der logische Fehlgriff einer glatten *petitio principii*, der gegenüber nur auf die zunächst in der koptischen Monumentenwelt sich bekundende Tatsache hingewiesen sei, daß der Text jenes Briefwechsels weit von Edessa entfernt — und wer sagt uns, seit wie früher Zeit? — geradezu als Amulett verwendet wurde.[1] Wenn (S. 350. 359ff.) zum Belege dafür, daß Aetheria nach dem Erlöschen des weströmischen Kaisertums im Jahre 476 bezw. nach dem um 531 erfolgten Abschluß eines Vertrages zwischen Byzanz und den „Reichen" von Aksûm und Neǧrân geschrieben habe, eine Stelle im *liber de locis sanctis* des Petrus Diaconus (Geyer, S. 116, Z. 12—15) herangezogen wird, so hat Weigand (S. 3f.) dem sehr zutreffend entgegengehalten: auch die noch keineswegs schlechthin bewiesene Richtigkeit der Annahme zugegeben, daß an derselben Petrus im allgemeinen von einer verlorenen Partie der *Peregrinatio* abhängig sei, könne doch diese Abhängigkeit nun und nimmermehr ohne alles Weitere für jedes seiner Worte unterstellt werden. Die Möglichkeit muß allerdings zugestanden werden, daß schon die Verfasserin der älteren Schrift wörtlich oder doch dem Sinne nach den ganzen Satz über Klysma geschrieben hat: *„Nam et ille agens in rebus, quem logotetem appellant, id est, qui singulis annis legatus ad Indiam vadit iussu imperatoris Romani, ibi ergo sedes habet, et naves ipsius ibi stant."* Allein selbst wenn das Mögliche Tatsache sein bezw. als solche durch einen weiteren handschriftlichen Fund endgültig erwiesen werden sollte, wäre damit dem erdrückenden Gewicht der seiner Datierung sich entgegenstellenden Schwierigkeiten gegenüber für Meister noch keineswegs etwas Entscheidendes gewonnen. Denn zweierlei wäre auch in diesem Falle nicht zu vergessen: daß ausdrücklich die alljährliche Sendung eines römischen Geschäftsträgers nach Südarabien und Abessinien anderweitig für das 6. Jahrhundert ebensowenig bezeugt

[1] Vgl. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur (Die Litteraturen des Orients in Einzeldarstellungen. VII, 2. Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients.* Leipzig 1907), S. 173, bezw. mein Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients.* I, S. 116.

ist, als für das 4., und daß von dem *„imperator Romanus“* schlechthin, wie wieder nach 476, füglich auch zu der Zeit gesprochen werden konnte, als Theodosius d. Gr. noch einmal faktisch und zuletzt sogar formell die kaiserliche Gewalt über das Gesamtreich in seiner Hand zusammenfaßte. Da ein Herabdrücken der *Peregrinatio* über 476 auch abgesehen von Thomaskirche und Thomasgrab in Edessa mindestens durch ihr Verhältnis zum *Breviarius* und durch die Liturgiegeschichte unmöglich gemacht wird, würde sich aus der Stelle bei Petrus Diaconus allenfalls nur an dem 17. Januar 395 als Todestag des Theodosius ein noch dem 4. Jahrhundert angehörender sehr bestimmter *terminus ante quem* für ihre Abfassung ergeben.

So weit hinauf weist denn auch alles, was an mehr oder weniger zuverlässigen Altersindizien auf Grund der in der Handschrift von Arezzo wirklich vorliegenden Teile der Schrift hier noch zu berühren übrig bleibt. Deconinck hat (S. 443f.) an der Hand der um 410 verfaßten *Notitia dignitatum* einer- und der rund auf das Jahr 385 zurückgehenden *nomina omnium provinciarum* im Almanach des Polemius Silvius andererseits in der *Peregrinatio* ein noch — und zwar anscheinend noch erheblich — ins 4. Jahrhundert hinaufreichendes System der Provinzialeinteilung der *dioecesis Orientis* nachgewiesen. Weigand macht (S. 25) darauf aufmerksam, daß sich in ihr von dem zwischen Gemeinde und Bischof der Heiligen Stadt bestehenden Verhältnis ein Bild durchfühlen lasse, das notwendig ein anderes sein müßte, wenn die Pilgerin dort bereits die volle Entwicklung der ersten origenistischen Wirren miterlebt hätte, zu denen die Anwesenheit des Epiphanios im Jahre 394 den Anstoß gab.[1] Ich stelle diesen beiden eine dritte Beobachtung zur Seite. Aetheria verrät 9 § 7 (Geyer, S. 50, Z. 23f.) mit den Worten: *„regressa sum in Helia, id est Ierosolimam“*, daß zu ihrer Zeit

[1] Darüber, daß vollends jedes Echo der stürmischen Bewegungen, welche seit der Mitte des 5. Jahrhunderts die palästinensische Kirche erschütterten, in der *Peregrinatio* fehlt, macht entsprechend Deconinck S. 440f. treffende Anmerkungen.

als der offizielle Name Jerusalems noch das Hadrianische „Aelia“ empfunden wurde. Dies ist aber ein Sprachgebrauch, für den um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert Hieronymus als der letzte sicher zeitlich faßbare Zeuge erscheint.[1]

Schließlich habe ich hier mit einigen Worten noch auf eine Kombination einzugehen, durch die mir Deconinck (S. 444f.) zuvorgekommen ist und mit der Weigand wenigstens im Rahmen eines wenn auch noch so kurzen Nachtrages zu seinen verdienstvollen Untersuchungen sich hätte auseinandersetzen müssen. Wenn Meister (S. 358f.) die Tatsache, daß die Bischöfe von Batnai, Edessa und Karrhai durch die Pilgerin 19 § 1, 5 und 20 § 8 (Geyer, S. 61, Z. 20; 62, Z. 4; 65, Z. 8) mit dem ehrenden Prädikat eines: *„confessor“* ausgezeichnet werden, aus der Geschichte der christologischen Kämpfe des 5. und 6. Jahrhunderts glaubt erklären zu dürfen, so hätte er zunächst den Beweis dafür erbringen müssen, daß jenes Prädikat von ihren Zeitgenossen solchen Männern der Kirche beigelegt wurde, die seit dem Erlaß des Zenonischen Henotikons im Jahre 482 und speziell unter Kaiser Anastasius (491—518), den er als den Verfolger jener drei Bischöfe betrachtet, durch ihr Bekenntnis zur chalkedonensischen Orthodoxie der oströmischen Staatsgewalt gegenüber in eine mehr oder weniger peinliche Lage gebracht wurden. Es genügt aber nicht, da er einen solchen Beweis auch nur anzutreten unterlassen hat, ganz allgemein auf weit ernstere Verfolgungen des späteren 4. Jahrhunderts hinzuweisen, wobei von vornherein auch für die „Bekenner“-Bischöfe von Batnai und Karrhai entsprechend der Zugehörigkeit ihrer Sitze zum römischen Reichsgebiet nicht sowohl an die persische Christenverfolgung Sâpûrs II., als vielmehr, wie für denjenigen von

---

[1] So im *liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* und in einzelnen Briefen. Auch auf der *Tabula Peutingeriana* erscheint allerdings der Name noch, aber wir wissen nicht, wie weit wir genau mit der spätantiken Grundlage dieser Weltkarte hinaufzugehen haben. Beachtenswert ist ferner der Umstand, daß Aetheria durch den Ausdruck *„populus christianus“* 43 § 8 (Geyer, S. 95, Z. 17) indirekt für ihre Zeit ein noch bedeutendes heidnisches Bevölkerungselement in der Heiligen Stadt zu bezeugen scheint, was gewiß zu den Verhältnissen des Justinianischen Zeitalters schlecht paßt.

Edessa, an die Verfolgung der Katholiken durch den Arianer Valens (364—378) zu denken sein dürfte, von deren Bedeutung für das nordöstliche Syrien vor allem die syrischen Akten des Eusebios von Samosata ein anschauliches Bild geben. Wenigstens zwei der drei *confessores* der Aetheria sind offenbar geradezu namentlich bekannte Persönlichkeiten, über deren Leiden unter Valens die Kirchengeschichte des Theodoretos IV, 15 Genaueres berichtet: Eulogios von Edessa und Protogenes von Karrhai, die als Presbyter der ersteren Stadt durch Verbannung nach der Thebaïs „Bekenner“ geworden waren.[1] Von ihnen hat nach syrischen Quellen Eulogios den bischöflichen Stuhl seiner Heimatsstadt im Jahre 379 bestiegen[2] und bis zu seinem am Karfreitag den 23. April 387 erfolgten Tode inne gehabt.[3] Protogenes ist auf denjenigen von Karrhai erst nach dem zweiten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 381 erhoben worden, da in der Reihe der Unterschriften der konstantinopolitanischen Konzilsbeschlüsse noch der Name eines anderen Inhabers jenes Stuhles erscheint.[4] Die somit für den Abstecher der Aetheria nach Mesopotamien offenbleibende bereits sehr kurze Zeit läßt sich nun aber nach unten zu sogar noch etwas schärfer begrenzen. Da nämlich die Pilgerin, von Edessa kommend, an Karrhai den äußersten östlichen Punkt, bis zu dem sie bei jenem Abstecher vordrang, nach ihrer 20 § 5 (Geyer, S. 65, Z. 23 ff.) gemachten Angabe am 21. oder 22. April erreichte, ist das Todesjahr des Eulogios bereits auszuschließen, und es muß die Wanderung nach dem mesopotamischen Osten, mit welcher sie ihren nach 17 § 1 (Geyer,

---

[1] Migne, *P. G.* LXXXII 1153—1160. Mit Unterschlagung der für uns entscheidenden Angabe betreffs ihrer späteren Erhebung zur bischöflichen Würde ist die Nachricht des Theodoretos über die beiden edessenischen Presbyter auch in die Weltchronik Michaëls des Syrers, VII, 7 (*ed.* Chabot, S. 150. Übersetzung, I, S. 297 f.) übergegangen.

[2] Edessenische Chronik (*ed.* Guidi, S. 5, 14 f. Übersetzung, S. 6, Z. 3 f.) und Michaël VII, 8 (*ed.* Chabot, S. 156. Übersetzung I, S. 309).

[3] Edessenische Chronik (*ed.* Guidi, S. 5, Z. 21 f. Übersetzung, S. 6, Z. 11 f.). Vgl. die Anmk. 4 Chabots zu Michaël I, S. 321.

[4] Migne, *P. L.* LVI, Sp. 811; Michaël VII, 8 (*ed.* Chabot, S. 159. Übersetzung I, S. 314).

S. 60, Z. 7f.) drei volle Jahre umfassenden Aufenthalt in Palästina abschloß, spätestens in das Frühjahr 386 gefallen sein.[1] Für jenen Aufenthalt selbst kommen spätestens die Jahre 383—385 in Betracht, und sogar eigentlich nur diese Jahre können für denselben in Betracht kommen, falls meine gelegentlich[2] geäußerte Vermutung das Richtige trifft: daß die hierosolymitanische „Sion"kirche eine Art von Siegesdenkmal der gegen Makedonios gefaßten dogmatischen Beschlüsse von Konstantinopel gewesen sei. In jedem Falle aber hat Aetheria die Reliquien des Apostels Thomas zu Edessa noch außerhalb der ihm geweihten neuen Kirche verehrt und in Jerusalem während seiner letzten Lebensjahre keinen anderen als den heiligen Kyrillos die bischöflichen Funktionen vornehmen sehen.

Während ich Meister nur aufs nachdrücklichste beipflichten kann, sofern er die Heimat der Pilgerin nicht in Spanien, sondern — hier vielmehr selbst zu älterer Auffassung zurückkehrend — im südlichen Gallien sucht, vermag ich seinem Versuche einer völlig neuen Datierung der *Peregrinatio* nur das, im übrigen nicht zu unterschätzende, Verdienst beizumessen, zu einer erneuten Untersuchung der Altersfrage und damit zu einer allseitigen Begründung und genaueren Präzisierung des traditionellen Ansatzes in das ausgehende 4. Jahrhundert angeregt zu haben.

---

[1] Denn da die Pilgerin nach 21 § 5 (Geyer, S. 69 Z. 2f.: *„regressi sumus per iter vel mansiones, quas veneramus de Antiochia"*) von Karrhai über Edessa zurückkehrte, hätte sie im Jahre 387 hier von dem inzwischen erfolgten Tode des *„confessor"*-Bischofs erfahren müssen.

[2] In der ersten Serie dieser Zeitschrift IV, S. 146 in dem Aufsatze *Il mosaico degli apostoli nella chiesa abb. di Grottaferrata.* Aber freilich muß die denn dort von mir gleichfalls ins Auge gefaßte Möglichkeit zugegeben werden, daß unsere Kirche vielmehr schon vor 347/48 errichtet wurde. Ein nach 381 ausgeführtes dogmatisches Siegesdenkmal könnte dann nur ihr bildlicher Mosaikschmuck gewesen sein.

TO ENNATON.

Par le

R. P. F.-M. Abel O. Pr.

Professeur de topographie à l'École Biblique de St. Étienne à Jérusalem.

On sait que les convois officiels, les voyages des hauts fonctionnaires et les services postaux de l'Empire romain étaient facilités par l'installation, le long des principales voies publiques, d'une chaîne ininterrompue de stations et de relais. Les stations ou *mansiones* se trouvaient éloignées l'une de l'autre d'une journée de voyage ordinairement. Toutefois, l'intervalle entre deux *mansiones* pouvait être réduit à de plus faibles proportions du fait de la proximité de deux grandes villes ou des accidents de terrain. Les *mansiones* étaient de préférence installées dans les localités importantes: là le voyageur avait la facilité de parer aux nécessités de la route, les ressources municipales permettaient aussi d'y entretenir un plus grand nombre de bêtes de trait ou de charge et d'alimenter convenablement les greniers du *cursus publicus*. D'une station à l'autre, cependant, la route ne s'effectuait pas d'un seul coup. Il eût été trop onéreux d'imposer aux communes un service aussi long et aussi dispendieux. Pour ménager les ressources des villes qui n'étaient point inépuisables et pour ne pas mettre à trop forte épreuve le bon vouloir des contribuables autant que pour accélérer la course publique en réservant le long de la route des montures fraîches aux courriers et aux voyageurs, l'administration romaine avait prié les localités de moindre importance d'établir des *mutationes* ou relais soit dans l'agglomération elle-même, soit sur un point de leur territoire qui se recommandait par sa position, le voisinage d'une source[1] etc. Bien que nécessitant un

[1] Le mot de Pline sur les stations d'Égypte *aquationum ratione man-*

personnel moins nombreux et des écuries moins garnies que la *mansio*, la *mutatio* exigeait pourtant un local suffisant pour le *manceps* qui la dirigeait, pour les gardiens, les écuyers, les cochers, les chevaux et mulets de relais. Si l'on passait la nuit dans la *mansio*, si l'on y changeait de cheval et de voiture, si l'on y prenait une nouvelle garde, à la *mutatio*, on se contentait d'ordinaire de changer d'attelage.[1]

Le nombre des simples relais, échelonnés sur la voie de grande communication entre deux *mansiones*, restait variable. Ainsi de Tripoli à Beyrout, on comptait trois *mutationes*; deux de Tyr à Ptolémais; une seule de Scythopolis à Naplouse. Les distances marquées entre les *mutationes*, de même que leur éloignement par rapport à la station voisine demeuraient soumises aux circonstances locales. Au sortir d'une ville, le voyageur pouvait rencontrer le premier relais à cinq, à six, à dix ou à quinze milles romains et le second après huit ou quatorze autres milles. Mais cette inégalité paraît avoir été plutôt une exception. La distance de douze milles était celle que de préférence on avait établie entre deux *mutationes*. D'autre part, le chiffre que l'on relève le plus souvent comme marquant la distance entre une *mansio* et sa première *mutatio* est le chiffre neuf. Il semble bien que, toutes les fois que les circonstances locales l'avaient permis, on avait adopté comme réglementaire le trajet de neuf milles pour les convois de la *mansio*. Un tel usage se manifeste non seulement par les évaluations insérées dans les itinéraires, mais aussi par les appellations de *Ad Nonum* et de Tὸ Ἔνvατον appliquées à certaines agglomérations dotées du premier relais du *cursus publicus*, ou même issues de ce premier relais. Car autour des bâtiments de la *mutatio*, il s'était bien vite élevé quelques tavernes, quelques boutiques, et parfois un fortin abritant quelques *protectores* chargés de surveiller la poste.

Ainsi, nous relevons dans l'*Itinerarium Burdigalense* en

---

sionibus dispositis (*Hist. nat.* VI, 23) reste vrai pour les simples relais, surtout pour ceux de Palestine.

[1] Cf. *Cod. Theodos.* VIII, 5 et Humbert, *Cursus publicus* dans le Dictionnaire des Antiquités de Daremberg et Saglio.

suivant l'ordre indiqué par le voyageur de 333 (Geyer, *Itinera Hierosolymitana*)

Civitas Tholosa .... *mutatio Ad Nonum, mil* VIIII (p. 4)
mutatio Ad Nonum .... *Civitas Altino, mil* VIIII (p. 7)
Civitas Viminatio .... *mutatio Ad Nonum, mil* VIIII (p. 10)
(*Civitas Sarepta*) .... *mutatio Ad Nonum, mil* (V)IIII (p. 18)
mutatio Ad Nono ... *in urbe Roma, mil* VIIII (p. 30)
Civitas Laude ... *mutatio Ad Nonum, mil* VII(II) (p. 32).[1]

Alexandrie avait aussi sa *mutatio Ad Nonum*, son Τὸ Ἔννατον ou Ἔνατον qui a laissé un souvenir assez répandu parmi les historiens monastiques. Jean Moschus a connu l'abbé Jean le Cilicien dont le monastère était à proximité du «Neuvième» d'Alexandrie. C'est ce qui ressort de ces deux passages du «Pré Spirituel». Ὄντες ἡμεῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐν τῷ Ἐννάτῳ παρεβάλομεν εἰς τὸ μοναστήριον τοῦ ἀββὰ Ἰωάννου, τοῦ Εὐνούχου. (*Cap.* CLXXXIV). Ce que la précédente donnée localisatrice peut avoir d'obscur est corrigé par ceci: Ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης ὁ Κίλιξ, ὅτι Καθημένων ἡμῶν εἰς τὸ Ἔννατον Ἀλεξανδρείας, παρέβαλεν ἡμῖν ὁ Αἰγύπτιος μοναχός κτλ. (*cap.* CLXXVII).[3]

Si l'on compare cette expression avec les distances indiquées ailleurs par le même auteur, on constatera que par τὸ Ἔννατον, Moschus désigne un groupement d'habitations, une localité ou tout au moins une *mutatio* et non simplement une distance géographique. Dans ce dernier cas, il se sert de la formule ἀπὸ μιλίων ... τῆς πόλεως. Il n'y a que la laure du «Dix-huitième» ἡ λαύρα τοῦ ὀκτωκαιδεκάτου ἐν Ἀλεξανδρείᾳ (CX) qui semble elle aussi située dans le voisinage d'une *mutatio*. La distance impliquée dans cette appellation favorise cette hypothèse.

Nous retrouvons un «Neuvième» dans les *Apophthegmata Patrum* (*De Abbate Lucio*) au début d'un récit ainsi libellé: Παρέβαλόν ποτέ τινες τῷ Ἀββᾷ Λουκίῳ εἰς τὸ Ἔνατον. Une autre anecdote (*De Abbate Longino*) contient cet autre ren-

[1] Le texte porte *Civitas Laude mil* VIIII, *mutatio Ad Nonum mil* VII Je pense qu'il faut intervertir les chiffres.

[2] D'après l'édition de Migne, P. G. LXXXVII³.

[3] Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ Monumenta*, tom. I, p. 520.

seignement: Ἐκάθητο οὖν οὗτος, ἐν τῷ ἐνάτῳ σημείῳ Ἀλεξανδρείας, une variante ajoute τῷ πρὸς δυσμάς. Le copte de Zoëga rejette la variante, mais se croit obligé de gloser: ⲉⲛⲉϥⲟⲩⲏϩ-ⲡⲉ ϩⲙ̄ⲡϩⲉⲛⲁⲧⲟⲛ ⲛ̄ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ, ⲉϥⲟⲩⲏⲩ ⲙ̄ⲯⲓⲥ ⲙ̄ⲙⲓⲗⲓⲟⲛ, «il habitait à l'Enaton de Rakotis (Alexandrie), qui est éloigné de neuf milles».[1] Cette glose, toute simpliste qu'elle paraisse, montre suffisamment qu'il ne s'agit point ici d'une pure indication de distance.

Terminons par cette dernière mention des *Plérophories* de Jean, évêque de Maïouma (XIII): «Le Père Zénon, appelé des trois cellules, qui demeurait en paix à Enaton (ܐܢܛܘܢ) d'Alexandrie, prophétisa d'une manière analogue».[2]

Jérusalem, comme Alexandrie, eut, elle aussi, sa *mutatio Ad Nonum*: La carte-mosaïque de Mâdabâ porte sur le côté occidental du plan de Jérusalem deux indications ainsi conçues TO TETAPTON et TO ENNA[TON]. Cette dernière ne peut guère se complèter autrement. Tout le monde est d'accord sur le choix de cette lecture sauf Jacoby qui se borne à déclarer que τὸ Ἐννά est inconnu.[3] La localisation de ces deux points, par contre, soulève plus de difficulté. Sur quelle voie situer ces deux milliaires et pourquoi les avoir signalés de préférence à beaucoup d'autres? Le P. Germer-Durand[4] place le neuvième mille à la croisée des voies romaines qui se trouve entre Biddou et el-Koubeibeh et le quatrième à la bifurcation des routes de Naplouse et de Diospolis par Bethoron. Schulten[5] les colloque sur la voie allant de Jérusalem à Nicopolis par Bethoron. Ce qui paraît justifier ces localisations c'est la mention que le mosaïste a faite de Bethoron à la suite immédiate de Τὸ Ἔννατον. Il faut avouer cependant qu'il est difficile d'admettre qu'il y ait eu une *mutatio* au neuvième mille sur la route de Bethoron quand cette localité n'était qu'à douze milles de Jérusalem. Bethoron

[1] D'après les *Lesestücke* de la *Koptische Grammatik* de Steindorff, No. 337.
[2] *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 245.
[3] *Das geographische Mosaik von Madaba*, p. 72.
[4] *La carte mosaïque de Madaba* (1897) III.
[5] *Die Mosaikkarte von Madaba*, p. 16.

n'était-elle pas tout indiquée comme *mutatio*? D'ailleurs on reconnaîtra facilement qu'en cette partie de la carte, le mosaïste a été grandement incommodé par son plan de Jérusalem et sa perspective du pays montueux; de là un enchevêtrement singulier dans les légendes.

Il y avait par contre à neuf milles d'Aelia une localité célèbre nommée Kariathiarim à laquelle l'Onomasticon a consacré cette notable légende: *Cariathiarim, quae et Cariathbaal, civitas saltuum, una de urbibus Gabaonitarum, pertinens ad tribum Iudæ, euntibus ab Aelia Diospolim in miliario nono. De hac fuit Urias propheta, quem interfecit Ioachim in Ierusalem, sicut Ieremias scribit. Sed et in Paralipomenon libro filius Sobal adpellatur Cariathiarim.*[1]

Ce bourg, appelé ensuite par les Arabes Kiriath-el-'Enab est connu aujourd'hui par tout le monde sous le nom d'Abou Ghosch. Le village de Sôba perché non loin de là au sud-est rappelle toujours la filiation de Kariathiarim et de Sobal. Située sur la voie de Jérusalem à Diospolis, dans une contrée fort agréable, fraîche et boisée, agrémentée d'une source intarissable, la localité de Kariathiarim était tout indiquée comme *mutatio*, d'autant qu'elle se trouvait exactement à neuf milles de Jérusalem. Mieux que tout autre point, elle répond, par conséquent, à l'idée qu'on se fait d'un Ἔννατον ou d'un *Ad Nonum*.

Kariathiarim est surtout célèbre, on le sait, par le transfert de l'arche de Jaweh, après les fléaux éprouvés par les Philistins. Entre Silo et Jérusalem c'était l'une des stations qu'avait faite le symbole du séjour de Dieu parmi son peuple. A ce propos, je verserai dans le débat ce texte de Theodosius qui le concerne plus qu'on pourrait le croire: *De Hierusalem usque in Silona, ubi fuit arca testamenti Domni, milia VIIII. De Silona usque Emmau quae nunc Nicopolis dicitur, milia VIIII .... De Emmau usque in Diospolim milia XII.*[2]

[1] De Lagarde, *Onomastica sacra*, p. 143.
[2] Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 139. Ainsi Theodosius compte 30 milles d'Aelia à Diospolis; l'*Itinerarium Burdigalense* en comptait 32 (p. 25).

De même qu'il confond Bethsaida et Béthel, Theodosius a pris Kariathiarim pour Silo. Le souvenir de l'arche est la cause de cette confusion. Evidemment, une localité située à neuf milles de Jérusalem, sur la route de Diospolis, quoique rappelant le séjour de l'arche, ne peut être Silo distante de 35 kilomètres au nord de Jérusalem, mais se trouve fort bien être Abou Ghosch.

Il sera bon en terminant de rapprocher des textes qu'on vient de commenter les restes archéologiques trouvés dans le village en question. Rappelons d'abord les deux tronçons de milliaires dont l'un porte les débris d'une inscription où se lit une partie de la titulature de Marc-Aurèle et Verus.[1] Malheureusement, le chiffre des milles a disparu. Il y a tout lieu de croire cependant que ce milliaire était le neuvième depuis Jérusalem. Une installation militaire, probablement de soldats chargés de surveiller les convois, a été signalée par deux inscriptions.[2] Au sommet de Deir Azhar, qui domine Abou Ghosch à l'est, les ruines d'une église byzantine ont été mises à découvert, il y a trois ans. Ce sont les restes du sanctuaire de l'arche mentionné implicitement par Theodosius.[3] De plus, les fondements de l'église médiévale qui s'élève sur la source appartiennent à une construction romaine, probablement à la *mutatio*, au relais de Kariathiarim qui avait accaparé la source. Le TETAPTON, dans ces conditions, se placerait à Kolonieh où l'on voit encore les murs d'un gros fortin romain à peu de distance de la source du village. Ici, c'était plutôt un poste de protection qu'un relais.

[1] *Revue Biblique*, 1905, p. 97.

[2] *Revue Biblique*, 1902, p. 430, 1907, p. 417. On trouvera dans ces articles les détails archéologiques et des aperçus historiques sur lesquels nous n'avons pas à insister ici. Ils sont dûs à la plume du RP. Vincent.

[3] Une des meilleures sources de Pierre Diacre dit plus clairement (Geyer, *Itin. Hier.*) p. 110: *Miliario vero nono ab Hierusalem in loco, qui dicitur Cariathiarim, ubi fuit archa domini, ecclesia illuc constructa est.* Il serait enfin à se demander si la dénomination de Ἔνναto suivant la prononciation populaire, n'aurait point fait naître celle d'*Anatho* (d'après l'orthographe de Theodosius et de Pierre Diacre) et contribué à rattacher le souvenir de Jérémie à Abou Ghosch.

Der algerische Danielkamm.

Von

Professor Josef Strzygowski.

Prof. Dr. Georg Schweinfurth hatte die Güte, mir die Photographie eines fragmentierten Elfenbeinkammes zu senden, der am Fuße des Fortin bei Bône in Algier gefunden und von der Besitzerin, Mme. Gabrielle Dufour, in dem kleinen Museum niedergelegt wurde, das sie aus den Kleinfunden der alten Stadt Hipporegius gebildet hat. Auch der Kamm stammt aus diesen Ruinen. Die Abb. 1 und 2 geben ihn in Originalgröße wieder.

Erhalten ist die eine Hälfte. Oder mehr? Auf der einen Seite ist zweifellos Daniel in der Löwengrube mit dem heranfliegenden Habakuk gegeben. Ergänzt man sich rechts von ihm noch einen Löwen allein, dann bildet Daniel nicht die Mitte, sondern stände mehr rechts; das entspricht dem Durchschnittsformat der Kämme besser, als wenn ich mir rechts noch eine zweite fliegende Figur, etwa einen Engel, denke und Daniel in das Mittellot der Fläche stelle. Der Kamm würde dann vielleicht zu lang.

Ich beginne die Betrachtung mit jener Seite, deren Darstellung nicht auf den ersten Blick klar ist. Wir sehen Abb. 2 drei Männer nebeneinander gereiht. Am Rande rechts einer, der in der Linken Schild und Speer hält, auf ersterem eine achtteilige Rosette. Kurze Ärmeltunika und Schuhe, dazu kurzgeschnittenes Haar kennzeichnen die Gestalt, die wie ihre Vordermänner die rechte Hand offen nach links hin erhebt. Die nächste Gestalt trägt eine lange Chlamys mit dem Einsatz, in dem auch wieder Teile einer achtlappigen Rosette sichtbar werden. Das Haar ist auch kurz, aber mehr gelöst, und — scheints — von einem Diadem (?) abgeschlossen. Die

linke Hand ist unter dem Chlamys vorgestreckt. Ob sie eine Kugel trägt? Der vorderste Mann, wie die beiden andern, unbärtig, aber mit lang in den Nacken herabfallendem Lockenhaar ist mit Tunika und Pallium bekleidet. Auch er hält die Linke unter dem Mantel erhoben, streckt den rechten Arm vor und blickt nach links. Worauf nun richtet sich die Aufmerksamkeit der drei Gestalten? In dem leider weggebrochenen Teile, der Antwort auf diese Frage brächte, wird wohl nicht mehr als eine Figur dargestellt gewesen sein. Sieht man in der am meisten vorn stehenden Gestalt — wozu das Kostüm und das lange Lockenhaar drängen — Christus, so könnte nach Matth. 8, 5—13 der Hekantontarch dargestellt sein, auf dessen Bitten der Knabe im fernen Hause geheilt wurde. Das Malerbuch (*ed.* Schäfer S. 183) schreibt den Palast vor und einen jungen Mann, der vom Bette aufsteht. Dann einen Mann, neben dem Hauptmann, der nach dem Palast weist. Im Katholikon von Lavra und in Xenophontos notierte ich tatsächlich Bilder dieser Art. Dort ist der Jüngling rechts im Bette zu sehen mit einem Diener, der ihm Luft zufächelt. Christus mit den Soldaten links. Auf dem Kamme wäre die Szene umgekehrt angeordnet. Die Deutung bleibt jedenfalls unsicher. Ganz abgesehen davon, daß zwischen dem Kamme und den Beispielen vom Athos an die tausend Jahre liegen, ist es auch fraglich, ob links das Lager mit dem Kranken Platz hätte. Man vergleiche dafür das Fragment eines Kammes im Museum zu Kairo (Nr. 7116 meines Kataloges).[1]

Auf der andern Seite des Kammes ist Daniel in der Löwengrube gegeben. Man könnte annehmen, daß auch die drei Figuren der Rückseite auf diesen Propheten Bezug haben; aber das ist nicht nötig. Der besterhaltene Elfenbeinkamm, aus Antinoë stammend, auch im Museum zu Kairo,[2] zeigt auf der einen Seite ebenfalls Wunderszenen Christi, auf der andern einen Reiterheiligen, als Orans, von Engeln in

---

[1] *Koptische Kunst*, Taf. XVII.
[2] Ebenda, *Catalogue* Nr. 7117.

einer Corona getragen. Ferner ist auf der einen Seite eines Holzkammes aus Achmim[1] eine Heilige betend zwischen Löwen dargestellt, Susanna oder Thekla, auf der andern Seite wie auf dem algerischen Kamme Daniel.

Man nimmt diese Danielszene gut zum Ausgangspunkt für die Frage der Datierung und Lokalisierung unseres Kammes. Auf dem Achmim-Exemplar steht Daniel im persischen Kostüm da. Dieser weitverbreiteten orientalischen Art steht gegenüber die hellenistische, die Daniel nackt gibt. Einer besonderen Gruppe muß der Daniel angehören, wie er auf dem algerischen Kamme erscheint. Er ist auch da nackt, trägt aber um die Hüften eine Art Gurt, von dem ein Streifen, die Scham verdeckend, herabgeht. Das ist der bekannte Typus des Schurzes, wie ihn Christus am Kreuz auf der Sabinatür[2] und auf einem der vier Elfenbeintäfelchen des British Museums[3] trägt. Ich bin geneigt, für das Prototyp der Londoner Täfelchen kleinasiatischen, für die Sabinatür eher syrischen Ursprung anzunehmen, und glaube, daß auch unser Kamm aus einem dieser beiden Kunstkreise stammen dürfte.[4]

Auffallend ist, wie das Habakukmotiv behandelt ist. Einmal ist Daniel nicht lediglich — wie so oft — als Orant dargestellt, sondern nimmt durch Blick und Handbewegung auf den Bringer Bezug. Dann fällt das Motiv des Fliegens auf. Wäre die Gestalt geflügelt so entspräche sie ihrer Funktion besser. Diese wagerechte Anordnung mit dem nach oben gespreizten Bein und dem aufgerichteten Kopf ist stereotyp für die Engel auf den Oberteilen der fünfteiligen Diptychen. Auch die Darstellung mit entblößter Schulter und um die nackten Oberschenkel flatternden Gewandenden ginge noch

[1] Forrer, *Frühchristliche Altertümer*, Taf. XII. *Römische Quartalschrift*, XII, S. 35. Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche Bildwerke*, S. 94, Nr. 288.

[2] Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal*, Taf. IV.

[3] Dalton, *Catalogue of early christian antiquities*, Nr. 291, pl. VIb.

[4] Übrigens ist für die beschriebene Art Gürtel zu vergleichen meine *Koptische Kunst*, S. 127f., wo an zwei Holztafeln ein ähnlicher Gürtel über der Kleidung vorkommt.

eher für einen Engel an als für Habakuk. Und doch kann hier nur an diesen gedacht werden, die Zeit, in der man Engel ungeflügelt darstellte, war bei Entstehung dieses Kammes längst vorüber. Prof. Schweinfurth hatte den Eindruck, das Stück stamme vielleicht aus dem IV./V. Jahrhundert und könnte einer vornehmen Dame angehört haben, die den Kamm beim Untergang von Hipporegius durch die Vandalen 430 n. Chr. gerade in Gebrauch hatte. Ich möchte ihn zwischen das IV. bis VI. Jahrhundert setzen; ein ungeflügelter Engel wäre also ein seltener Ausnahmefall, wie etwa auf der Münchner und der Trivulzitafel mit dem Grabe Christi.[1] Die gewöhnliche Art des tragend fliegenden Engels gibt Abb. 3, ein Kamm im Museo Civico in Brescia, der sich wie das Oberstück eines Diptychons ausnimmt. Die Corona ist leer.

Habakuk trägt eine längliche Schüssel mit durchbohrten Ansätzen, wie in spätantiken Funden. Darauf liegt allerhand Eßbares. Ausgezeichnet in Gestalt und Haltung ist der Löwe. Ich kann ihn nur vergleichen mit den bei aller raschen Arbeit trefflich bewegten Löwen zuseiten einer Vase auf der Vorderseite der Maximians-Kathedra,[2] die ich dem antiochenischen Kreise zuweise. Dieser käme auch für unsern Kamm in Betracht, selbst dann, wenn sich eine nordafrikanische Schule unter plastischen Arbeiten der altchristlichen Zeit nachweisen ließe. Sie hat gewiß ebenso stark antiochenischen Einfluß erfahren wie Ravenna.

Besondere Beachtung verdient auf dem algerischen Kamme noch die Bildung des Hintergrundes auf der Danielseite. Hinter dem Löwen sieht man zwei Bogenlinien aufsteigen und Habakuk erscheint wie Hand und Kopf des Daniel vor einem durch horizontale Einschnitte gerauhten Grunde, gegen den die glatte Fläche unten auffällt. Es könnte so nur die Höhle gegen den freien Raum darüber gekennzeichnet sein.

Danielszenen sind in der altchristlichen Kunst als ge-

---

[1] *Garrucci, Storia* 449, 2 und 459, 4.
[2] Venturi, *Storia dell' Arte italiana* I, 296/7.

läufigster Ausdruck der Erlösungshoffnung überaus häufig. Ich möchte nur auf die eigenartigste Darstellung in dem aus Ägypten stammenden Danielstoff im Berliner Kunstgewerbe-Museum hinweisen.[1] Die Gruppe verdiente eine monographische Bearbeitung, wie die Kämme, über die ebensowenig eine zusammenfassende Arbeit vorliegt.

[1] *Orient oder Rom*, S. 91 ff. Dort auch anderes Material.

Menas und Horus-Harpokrates im Lichte der Ausgrabungen in der Menasstadt.

Von

Monsignore Dr. Carl Maria Kaufmann.

Nach dem Vorbilde Clermont-Ganneau's, der in seiner Studie über den heiligen Georg und Horus[1] die Umwandlung ägyptischer Götter in christliche Heilige darzulegen versuchte, hatte der Bonner Ägyptologe Alfred Wiedemann es unternommen, in einem auf dem sechzehnten internationalen Orientalistenkongreß zu Leyden im Jahre 1883 gehaltenen Vortrage[2] erstmalig die These aufzustellen: Menas = Horus-Harpokrates.

Die Bilder der „Menasvasen", deren Studium ihn speziell (auch als Sammler) beschäftigte, waren ihm nichts Geringeres als eine christliche Umprägung des jugendlichen Horusbildes. Prof. Wiedemann erblickte darin „ein neues Zeichen des großen Einflusses, den der altägyptische Volksglaube auf die Entwicklung der christlichen Legende und deren Darstellung besessen hat, zugleich aber auch ein Zeichen dafür, daß die ägyptische Götterwelt mit dem Auftreten des Christentumes nicht, wie man meist behauptet, ein jähes Ende fand, sondern daß sie, ebenso wie die übrigen höher entwickelten heidnischen Religionen, allmählich im Christentum aufging, nur daß sich die alten Götter jetzt mit der Rolle einfacher Heiliger begnügen mußten."[3]

---

[1] Clermont-Ganneau, *Horus et S. Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre.* Revue archéologique, Paris 1877.

[2] Alfred Wiedemann, *Die Darstellungen auf den Eulogien des heiligen Menas. Actes du sixième Congrès international des Orientalistes,* Leide 1885, S. 157—164.

[3] a. a. O. S. 163.

Wiedemann ging von einem, dem damals vorhandenen spärlichen Vergleichsmaterial gegenüber immerhin entschuldbaren, Grundirrtum aus. Er hielt zunächst die Gattung der den Menas der Eulogienbilder flankierenden Tiere für nicht mit Sicherheit feststellbar, indem bald Kamele, bald hörnerlose Gazellen zu sehen seien. Ferner nahm er an, der Heilige halte die nicht näher zu bestimmenden Tiere am Schwanze und gerade diese Darstellungen seien die ältesten. Wären die Prämissen richtig, dann läge allerdings der Gedanke an einen Vergleich mit Harpokrates — aber, ganz abgesehen von dem in Ägypten heimischen Motiv antithetischer Gruppen, auch mit anderen mythologischen Reliefs z. B. der Libya, der Artemis — nicht allzu ferne. Horus-Harpokrates wird ja mit Vorliebe von der ägyptischen Kunst neben allerlei Getier dargestellt, das er in den Armen würgt, und über symmetrisch angeordneten Krokodilen.

Die große Masse der Menasampullen, die unsere Ausgrabungen im Heiligtum der Wüste in weit über hundert Varianten zutage förderten, läßt nun nicht den geringsten Zweifel übrig, zeigt evident und der literarischen Menastradition entsprechend Kamele als die symbolischen Begleittiere des Heiligen. Die Kamele sind oft in naturalistischer Prägung dargestellt, die namentlich in der Behandlung des Kauerns und in der Pose des Halses gute Auffassung verrät und zuweilen von unseren beduinischen Arbeitern ganz spontan gewürdigt wurde. Daneben trifft man freilich auch Typen, die eine so teils verwaschene, teils rudimentäre Zeichnung aufweisen, daß man kaum mehr die Andeutung versteht.

Unsere Abbildungen zeigen die klassischen Menastypen der Ampullen des vierten (Fig. 1) und sechsten (Fig. 2) Jahrhunderts sowie ein Beispiel jener rudimentären Darstellungen (Fig. 3), die teils gleichzeitig vorkamen, teils auf das Konto der Spätzeit entfallen.

Für diese Bilder, über deren Entwicklung eine Monographie der Menasexpedition orientiert,[1] war das bekannte

[1] C. M. Kaufmann, *Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt, nebst einem einführenden Kapitel*



Fig. 1.

Marmorrelief über der Menasgruft Prototyp, wo der Heilige als jugendlicher Orans zwischen den ihm zugewandten kauernden Kamelen auftritt. Für den Töpfer mochte es zuweilen, namentlich bei der kleinsten Ampullengattung, ein Kunststück gewesen sein, die dreifigurige Gruppe ohne allzu arges Zusammendrängen zu plazieren, und es kann wohl gegenüber dem einen oder andern Eulogienrelief der Eindruck entstehen,

über die neuentdeckten nubischen und äthiopischen Menastexte (Veröffentlichungen der Frankfurter Menasexpedition. Fünfter Teil). Cairo 1910.



Fig. 2.

Menas halte die Schwanzenden der seitlich hochgeschobenen Kamele in den ausgebreiteten Händen. Zu betonen ist aber, daß gerade diese mißverständlichen Bilder, die Wiedemann für die ältesten hält, der Spätzeit angehören.

Die ikonographische Ähnlichkeit, soweit von einer solchen überhaupt gesprochen werden kann, zwischen dem Menasbilde und dem Harpokratesbilde der ausgehenden Antike, reduziert sich aber keineswegs bloß auf die Darstellung der jeweils tierflankierten oder über symmetrisch gelagerten Tieren stehenden Persönlichkeit. Ich habe in meiner Ampullenstudie noch

andere Berührungspunkte, die für eine Parallele Menas = Horus-Harpokrates in Betracht kämen, angedeutet und möchte das hier näher ausführen.

Harpokrates als jugendlicher Horus, der Heros spätägyptischer Theosophie, welcher neben Isis und dem in der Ptolemäerepoche nach Ägypten importierten Serapis Kraft genug besaß, sich einen Platz selbst im römischen Pantheon zu sichern, erscheint in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit, soweit er als selbständige Gottheit auftritt, in zwei charakteristischen Typen, nämlich als junger Soldat und als Bändiger feindlicher Tiere.

Die im Bilde Fig. 4 vorgeführte wenig bekannte Terrakotte der Sammlung W. M. F. Petrie zeigt ihn als jugendlichen Kriegsmann im Schurzpanzer. Er hält in der Linken den Rundschild und in der Rechten einen Speer. In diesem Soldatenaufzug zählt er zu jenen Typen der Antike, die für einen Teil der Soldatenheiligenbilder, für den stehenden Krieger der koptischen Kunst, vorbildlich wurden. Eine Stirnlocke, welche an der rechten Schläfe herabfällt, kennzeichnet ihn als Götterkind. Unbestimmt ist der Gegenstand über bezw. auf welchem er steht. Dagegen sieht man an der linken Bruchstelle der Terrakotte deutlich Schwanzende und den vorderen Teil des rechten Hinterbeines eines Reptils, wohl des Krokodiles.



Fig. 3.

Das berühmteste Beispiel des zweiten Harpokratestypus, und des am meisten verbreiteten, ist die prächtige von Golenischeff publizierte sogenannte Metternichstele. Doch liegt es hier näher die Verwandten dieser Cimelie zu betrachten,



Fig. 4.



Fig. 5.

die in der Menasstadt selbst gefunden wurden. Die eine dieser Miniaturstelen krönt die Fratzenmaske des Bes, jenes aus dem Lande Punt eingeführten Volksgottes, der auch bei der Geburt eine Rolle spielte. Darunter erblickt man den stehenden, nackten Götterknaben Harpokrates mit langer Stirnlocke. Er bändigt in den nur wenig seitwärts gehobenen Händen je zwei riesige Schlangen und außerdem links einen Skorpion, rechts Skorpion und Löwe. Er steht unmittelbar auf zwei kreuzweise gruppierten Krokodilen.

Während diese Stele in flacherem Relief ausgeführt ist, zeigt das in Fig. 5 vorgeführte zweite Exemplar eine mehr rundplastische Darstellung. Zu Häupten des Gottes breitet, als Akroterion gleichsam, sein symbolisches Tier, der heilige Falke, die Flügel aus. Die nackte Göttergestalt bezwingt in ihren ausgebreiteten Händen Schlange und Löwe einerseits, und Skorpion und Gazelle andrerseits. Sie steht über zwei platt aneinander gelagerten Krokodilen.

Die Symbolik beider Harpokratestypen ergibt sich aus zahlreichen, Hymnen und Beschwörungsformeln enthaltenden Stelentexten usw.: er ist der Bezwinger finsterer, dämonischer Mächte, ja der Natur selbst. Er bringt das Unmögliche

fertig und läßt die Krokodile (z. B. auf der Metternichstele) ihre Köpfe nach rückwärts drehen. Es liegt hier also eine Symbolik vor, wie wir ihr ins Christliche übersetzt auf gewissen orientalischen, späterhin auch abendländischen Bildern des Herrn begegnen und als deren klassische Vertretung ich hier nur das von Neroutsos-Bey veröffentlichte Fresko der alexandrinischen Katakombe von Karmûz erwähne. Dort erscheint Christus, auch inschriftlich bezeugt: ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον καὶ καταπατήσεις λεόντα καὶ δράκοντα, ganz im Sinne des neunzigsten Psalmes.

Nach dem bisherigen Denkmälermaterial käme für eine Parallele Menas-Harpokrates also höchstens in Betracht, daß Menas sowohl wie der Horussprößling als jugendliche Vollfigur dargestellt wurden, daß beide die Arme ausbreiten, daß beide als Krieger vorkommen. Dabei ist hervorzuheben: die mehr knabenhafte Jugend des Harpokrates, den andere Denkmälergruppen ja geradezu als Kind vorführen (ein naheliegendes Beispiel: das Isisrelief der Aachener Münsterkanzel); die seitliche Armhebung zur Bezwingung der Tiere, während Menas die Arme orantenmäßig höher emporhebt; ferner die absolute Nacktheit des Harpokrates der Reliefstelen. Wo Harpokrates als Soldat erscheint, geschieht es in Waffen, Menas ist auf den älteren Bildern und bis zum sechsten Jahrhundert ohne Ausnahme waffenlos, selbst da, wo er als Reiterheiliger vorgeführt wird (Fig. 6).

Die Ausgrabungen in der Menasstadt haben nun *neue Elemente* beigebracht, die für die Fortführung jener Parallele in Frage kommen könnten.

Zunächst sei auf den Fund zweier Harpokratesstelen hingewiesen, die im Bereiche der heiligen Stadt herauskamen. Da auch andere heidnische Denkmäler, Reste eines ägyptischen Reliefs, Skarabäen der jüngsten Dynastien und dergleichen auftraten, einiges sogar in unmittelbarer Umgebung der Menasgruft, so ist der Gedanke an ein älteres, vorchristliches Heiligtum an gleicher Stelle nicht ganz ausgeschlossen. Zudem drängt, ganz abgesehen vom konservativen Charakter der libyschen Bevölkerung, alles zu dem Schluß, daß die Örtlich-



Fig. 6.

keit der Menasstadt, die während der ganzen altchristlichen Periode der wichtigste Etappenpunkt für den Reiseverkehr zwischen Alexandrien bezw. dem mareotischen Hafen Loxonetae und den Natronklöstern war, schon in paganer Zeit, wenn auch nur in Form einer größeren Quellenstation, als Knotenpunkt für den Karawanenweg sowohl nach dem Amonium, als ganz besonders auch für das Natrontal in Betracht kam. Im Natrontal aber blühte in vorchristlicher Zeit die heilige Horusstadt Schorp. All dies fiele für die Menas-Harpokratesthese rein äußerlich genommen ins Gewicht. Erst recht, wenn man damit eine weitere, neue Kategorie von Funden in Zusammenhang bringen dürfte, welche das Bild eines von Krokodilen umgebenen Mannes aufweisen.

Eine neue Serie von Terrakottalämpchen aus der Menasstadt (Fig. 7—9) zeigt nämlich in der hellgelben, für Karm Abu Mina charakteristischen Ware eine roh geprägte lockige

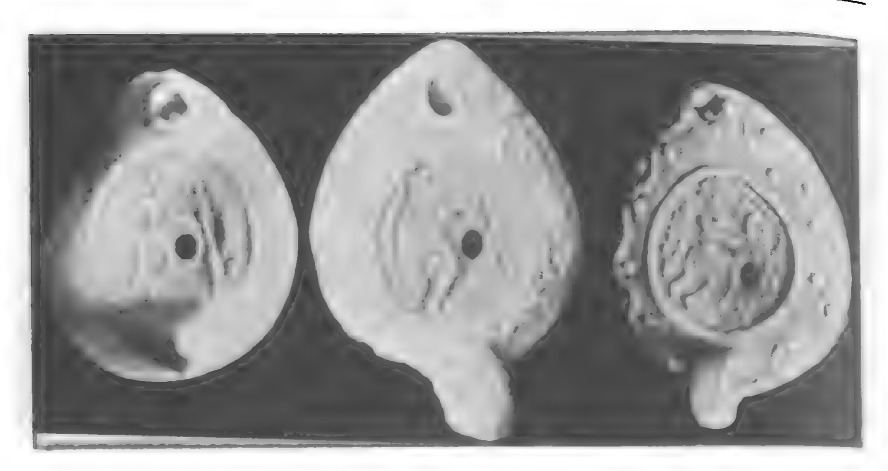


Fig. 7—9.



Fig. 10—12.

Gestalt, welche den einen Arm an die Hüfte lehnt, im andern einen Kreuzspeer hält, zu beiden Seiten flankiert von der roh gezeichneten Figur eines Krokodiles. Eine Variante führt den Krokodiltöter mit Strahlenkrone vor, wie er mit der speerbewaffneten Linken über die rechte Schulter hin zum tödlichen Stoße ausholt, umgeben von vier Krokodilen.[1] Kommen Anklänge an alte Formen des ägyptischen Krokodilkultes hier in Betracht, der ja in ptolemäischer und griechisch-römischer Zeit eine Nachblüte erlebte? Die Bedeutung dieses

[1] Beispiele die Nummern 119 und 120 der altchristlichen Lampen der Sammlung der städtischen Galerie zu Frankfurt a. M.

Kultes ermißt man an der großen Verbreitung der Tierfriedhöfe und Tiertempel bezw. -Kapellen in Ägypten. Bekannt sind die Krokodilbegräbnisse am Wüstenrande beim Tempel von Ombos (Kôm Ombo), wo der krokodilköpfige Sobek, der griechische Suchos, Kapelle und Bilder besitzt, die Grüfte auf der Hochfläche der arabischen Berge bei Maʿabde, einem Dorfe unweit Siût, die Ruinen des alten Krokodilopolis bei Gebelên im Luxorbezirk, vor allem aber als Hauptkultstätte für den Norden die Stadt Krokodilopolis-Arsinoë in der Fayûmoase. Der Tempel, in dessen heiligem See hier das dem Sobek geweihte Krokodil verehrt wurde, geht in die Anfänge des Mittleren Reiches zurück und wurde in ptolemäischer Zeit völlig neu hergerichtet. Nicht allzuweit davon, zu Dîmeh über dem Karûn-(Moeris-)See liegen die Trümmer des berühmtesten Krokodilheiligtums der Spätzeit, des dem großen Suchos unter dem Namen Soknopaios und der schönthronenden Isis dedizierten Tempels. Aus ihm stammt jene griechische im Kairiner Museum zugängliche Stele mit dem aus dem heiligen Tank heraufkriechenden Krokodilgott.

So klar nun die Verwandtschaft dieses Gottes mit Horus-Harpokrates durch Isis bezeugt ist, so wenig Analogie besteht zwischen den Lampenbildern der von Krokodilen begleiteten Persönlichkeit mit dem Kreuzstab und den Bildern des Suchos und Soknopaios. Dagegen ließe sich wohl das christliche Sujet dem heidnischen der Harpokratesstelen gegenüberstellen, klärte nicht eine erst kürzlich von Prof. Chaîne bekanntgemachte äthiopische Menaswunderliste[1] über die besondere Bedeutung der Szene auf. Das neunte Wunder dieser Liste erzählt nämlich von einem Soldaten, der im nahen von Krokodilen wimmelnden Mareotissee von einem dieser Reptile verschlungen, durch Menas aber wieder ins Leben gerufen wurde. Die erwähnten Lampenreliefs illustrieren diese Begebenheit. Sie führen den mit dem Kreuzspeer bewaffneten

[1] M. Chaîne in *meiner* oben zitierten *Ikonographie der Menas-Ampullen*, S. 48 f.

Menas als Krokodiltöter vor und in einer andern Serie (Fig. 10—12) die Erweckung selbst, den Heiligen mit der Kreuzeslanze neben dem Geretteten, zu dem er das Wort ZAC spricht: „lebe!“

Wir haben also allerdings das echt pagane, spätägyptische Motiv des Krokodiltöters, aber in ganz anderem ikonographischer Konzeption wie die der Harpokratesstelen. Dort die mehr idealisierte Darstellung mit durchaus prophylaktischem, amulettartigem Charakter, hier den historischen Vorgang, die Illustration einer zu Ehren ihres Vollziehers gebrachten Begebenheit. Dazu kommt die zeitliche, Jahrhunderte füllende Distanz zwischen dem heidnischen und dem christlichen Bilde. Dieser Abstand wird freilich, wenn nicht überbrückt, doch immerhin vermindert, da wir ein Bindeglied haben, das gerade den Lieblingsgott der ägyptischen Spätzeit in der Rolle des Krokodiltöters vorführt, nämlich jenes kleine Steinrelief im Louvre, welches Clermont-Ganneau den Anlaß zu seiner eingangs erwähnten Untersuchung über Horus und St. Georg bot. Es macht Horus beritten und läßt ihn mit der Lanze ein Krokodil durchbohren. Dieses Krokodil ist eine seit der zwanzigsten Dynastie aus dem ägyptischen Pantheon verstoßene Gottheit, Setech oder Set, die dann unter dem Namen Typhon als Gott des Unreinen galt und in der Zeit des Louvrereliefs nur noch symbolische Bedeutung hatte. Das Relief des krokodiltötenden Horus drückt genau wie die Szene der Harpokratesstelen die Bewältigung dämonischer Mächte und Kraft aus. Es steht jedoch diesem heidnischen Denkmal ferner als einer andren wichtigen Gattung von Bildern christlicher Provenienz, nämlich den koptischen Darstellungen des drachentötenden Reiterheiligen, als welcher die Heiligen Georg, Theodor, Salomon, Michael, Gabriel und in der jüngeren koptischen Epoche auch spezifische Landesheilige, darunter Menas, figurieren.

Den außerhalb der Menasserie seltenen Fall eines christlichen Krokodiltöters, zumal nicht des Reiterheiligen, erblicken wir in einer Seidentextur der Sammlung Forrer, auf einem schmalen clavus, der in der Nekropole von Achmim (Pano-

polis) gefunden wurde.[1] Hier stößt der Heilige, vielleicht der Herr selbst, dem zu seinen Füßen umgekehrt sich windenden Krokodil den Schaft des quergehaltenen Kreuzspeeres in den Rachen. Man erblickt über dem Bilde in einem weiteren Felde das vom Falken gehetzte Niederwild, ein Motiv, das auch auf Lampen der Menasstadt vorkommt und zwar in denselben Töpfereien und zur selben Zeit, wie die erwähnte Menasserie. Noch eine andere Gruppe altchristlicher Kleindenkmäler ägyptischer Provenienz bringt die Gestalt des Krokodiles. Zwei davon, das Fig. 13 abgebildete Lämpchen und der Fig. 14 vorgeführte Teil einer bronzenen Patera, stammen gar aus dem nächsten Bereich des großen Suchos, aus Krokodilopolis - Arsinoë im Fayûm.



Fig. 13.

Im Teller des Lämpchens steht eine weibliche Gestalt mit hochgehobenem Radkreuz in der Linken, einem unbestimmbaren Gegenstand (Schwert?) in der herabgesenkten Rechten neben einem großen Krokodil. Die, wie es scheint, nackte Frauengestalt hält das Radkreuz gegen den Kopf des Tieres. In letzterem wäre nach dem ersten Herausgeber, dem Berliner Ägyptologen Erman, der große Suchos selbst wiedergegeben,[2] also vielleicht eine symbolische Darstellung von dem Siege des Christentums, der Unterwerfung des heidnischen Götzen unter das Kreuz. Daß dafür gerade eine weibliche nackte Figur gewählt wurde, ließe sich zur Genüge aus der Vorliebe der koptischen Kunst für den weiblichen Akt — man vergleiche den unten abgebildeten Pateragriff — erklären, schließt aber nicht den Gedanken an eine Märtyrerin aus.

[1] R. Forrer, *Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis.* Straßburg 1893. Tafel XVIII, 1.

[2] A. Erman, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.* Leipzig 1890. S. 63.



Fig. 14.

Speziell auf die Errettung aus Krokodilesrachen könnten doch auch, über eine rein symbolische Bedeutung der Szene hinaus, jene rundplastischen Reliefs von der Art des abgebildeten Pfannengriffes hinweisen. Das nach dem Kairiner Museumskatalog[1] vorgeführte Stück, zu welchem das British Museum ein roheres nubisches Pendant besitzt, zeigt eine nackte weibliche Figur (Andeutung der Scham), welche mit gekreuzten Beinen im offenen Krokodilesrachen steht und mit beiden Armen den auf ihren Kopf gestützten Siegeskranz mit dem Kreuz emporhält. Auch die kleine, von

[1] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, S. 278, No. 9101.

Gayet, *L'art copte*, S. 104 publizierte Ampulle aus Alexandrien (Fig. 15) illustriert Ähnliches, indem sie eine, diesmal bekleidete, Gestalt einen ovalen Kranz mit Kreuz zu Häupten halten läßt und zu den Seiten junge Krokodile plaziert. Es gehen alle diese Bilder auf einen Grundtyp zurück, den wir im Zusammenhang mit einer, sei es nun symbolischen oder historischen Deutung erst dann klar bestimmen werden können, wenn einmal reicheres Denkmälermaterial vorliegt.

Für die These Menas = Horus-Harpokrates aber ergibt sich aus der Betrachtung des heidnischen und christlichen Materials, insbesondere auf Grund des Ausgrabungsbefundes in der Menasstadt folgendes:



Fig. 15.

Die Eulogienbilder der Menasampullen, von denen Wiedemann bei Aufstellung jener These ausging, kommen nicht, auch nicht ikonographisch, in Betracht. Die Lampenbilder, insbesondere die in der Menasstadt aufgefundene Wunderserie mit dem Krokodil, illustrieren ein historisches Ereignis, nämlich die Wiedererweckung eines im Mareotissee vom Krokodil getöteten Soldaten durch Menas. Sie kommen weder inhaltlich noch ikonographisch in Betracht.

Die seltenen ägyptischen Paralleldarstellungen, welche das Krokodil im Zusammenhang christlicher Szenen zeigen, insbesondere die Lampe aus Krokodilopolis-Arsinoë, illustrieren entweder eine ähnliche Errettung aus Krokodilesrachen oder eine rein symbolische Idee und stehen möglicherweise in Beziehung zum Kult des großen Suchos, nicht aber zur Harpokratesserie.

Die Tatsache, daß der Kern der Menasstadt auf älterer paganer Grundlage beruht, rechtfertigt im Verein mit dem Fund von Harpokratesstelen im Bereiche des Ausgrabungs-

gebietes und mit der Nähe des Horusheiligtums (Schorp) im Natrontal nicht ohne weiteres die Annahme eines Harpokratesheiligtums am Karm Abu Mina.

Es kann also auf Grund der Denkmäler Menas nicht als christlicher Erbe des heidnischen Gottes Harpokrates in Anspruch genommen werden.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

ar. = arabisch. Bestr. = Besteller. Bl(r). = Blatt (bezw. Blätter). Dat. = Datum. Ebd. = Einband. Gesch. = Geschichte. *Gr.* = *Graecorum*. Hs(s) = Handschrift(en). Jer. = Jerusalem. kar. = Karšûni. Mkl. = Markuskloster. mod. = modern. Nschr. = Nachschrift. Pg. = Pergament. Pp. = Papier. Raufschr. = Rückenaufschrift. Schm. = Schmuck. Schr. = Schrift. Schrbr. = Schreiber. Sp(n) = Spalte(n). syr. = syrisch. Überschr(n) = Überschrift(en). Z(n) = Zeile(n). Zstd. = Zustand.

Fbr. = Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Paderborn 1910. OC.ı = *Oriens Christianus.* Jahrgänge 1901—1908. Ren. = Renaudot *Liturgiarum orientalium collectio.* Frankfurter Neudruck vom J. 1847. RQS = *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.*

Die Maßangaben sind in m gemacht. Alle über Dat., Schrbr., Bestr. und Gesch. gemachten Angaben beruhen, soweit nichts Anderes angegeben ist, auf der betreffenden Nschr. Eine einzige unter Dat. gemachte Angabe bezeichnet die Zeit der Vollendung, eine Doppelangabe die Dauer der Herstellung der jeweiligen Hs., eine beigefügte Ortsangabe den Ort ihrer Herstellung.

Ich beginne hier, um sie an entsprechender Stelle im nächsten Hefte dieser Zeitschrift zu Ende zu führen, die Veröffentlichung einer summarischen Beschreibung fürs erste der liturgischen Hss. des syrisch-jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, die mir in den Monaten Januar bis Juli 1905 durch die Hand gingen. Eine analoge Beschreibung seiner literarischen Hss. soll, gleichfalls in zwei Abteilungen, der Jahrgang 1912 bringen. Eine eingehendere Behandlung dieser Hss.bestände, wie ich sie ursprünglich geplant hatte, würde mir nur in dem Falle möglich gewesen sein, daß es mir nochmals vergönnt gewesen wäre, nach Jerusalem zu kommen. Indem ich mich, nachdem dieser Fall nicht eingetreten ist, bezüglich der einzelnen Hss. einer möglichst gleichmäßigen Kürze befleißige, behalte ich mir vor, von meinen für die Mehrzahl derselben erheblich ausführlicheren Notizen gelegentlich anderweitig Gebrauch zu machen. Einige ergänzende Feststellungen, welche Herr Pfarrer Dr. G. Graf z. Z. in Jerusalem für mich noch zu machen die Güte hatte, sind im Gegensatz zu meinen eigenen mit (B.) bezeichneten Notizen über die betreffenden Hss. durch ein (G.) kenntlich gemacht.

I. Biblisches (Psalter, Lektionar, Evangeliar).

Der syrisch-jakobitische Ritus besitzt drei sich aus biblischem Texte aufbauende liturgische Bücher: das durch einen mehr oder weniger umfangreichen Anhang — vor allem der biblischen Oden und einiger wichtigster Gebetstexte — ergänzte Psalterium, das die Perikopen aus dem AT, der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen bietende Lektionar und das liturgische Evangeliar, welche letztere beide den *circulus anni* mit dem Sonntage der Kirchweihe (vgl. *Fbr.* S. 167ff.) beginnen und demselben noch einige wenige Perikopen für *communia* folgen zu lassen pflegen. Näheres über diese drei Buchtypen *Fbr.* S. 30—35, 162f., 38—43.

1. — Pp. 118 Blr. 0,281×0,190. Ebd. Gepreßtes Leder mit R aufschr. ܡܙܡܘܪܐ ܣܘܪܝܐ ܘܓܪܫܘܢܝ. Schr. Serṭâ cca. des 15. Jhs, 2 Spn zu 24—43 Zn. Gesch. Nach ar. Notiz auf dem rückwärtigen Bindebl. dem Mkl. geschenkt 1845 (*Gr.* = 1533/34).

Psalter, syr. und kar. in Parallelspn. Vgl. *Fbr.* S. 33 Anmk. 1.

Text Bl. 1v°—117v° mit stichometrischer Angabe am Schluß. Der Anhang (117v°, 118r°) beschränkt sich auf Vaterunser, das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und den apokryphen Jugendpsalm Davids.

2. — Pp. 125 Blr. 0,248×0,162. Zstd. Bl. 1—14, 120—125 mod. Ergänzung, ebenso die meisten (angeklebten) unteren Ecken. Ebd. Mod. rotes Leder mit R aufschr. wie 1. Schr. Serṭâ, 2 Spn zu 26 Zn die alte, zu 24 Zn die mod. Schr. Nschr. Bl. 120r°. Dat. 16 Ijâr 1883 (Gr. = Mai 1572); die mod. Ergänzung: 1882 n. Chr. Schrbr. Mönch und Priester Behnâm bar Šemʿon aus dem *castrum* ܨܘܪܐ; der Ergänzung: Maṭrân Gregorios ܐܠܚܪܝܪܝ von Jer.

Psalter, syr. und kar. in Parallelspn. Vgl. *Fbr.* a. a. O.

Text Bl. 5v°—116r°. Der Anhang (116r°—120r°) umfaßt mit Ausnahme des ersten Stückes nur syr.: 1) den apokryphen Jugendpsalm, 2) die *Fbr.* S. 31f. näher charakterisierte spezifisch aramäische Odenreihe bis einschließlich der großen Doxologie, aber ohne das zweite Moseslied (Deut. 32, 1—34), 3) das liturgische Dreimalheilig („Heiliger Gott" u. s. w.), Vaterunser und Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, 4) einen Mîmrâ „Aphrêms" (d. h. in dessen Metrum!) „über die Demut, Ermahnung und Zucht, den Meister und Schüler und die Liebe zur (geistlichen) Wissenschaft". (*Inc.* ܐܠܗܐ ܗܘ ܡܠܦܢܐ).

3. — Pp. 160 Blr. 0,205×0,139. Zstd. Bl. 151—160 mod. Ergänzung. Ebd. Pappendeckel mit Tuchüberzug. Schr. Serṭâ des 17. oder beginnenden 18. Jhs, 2 Spn zu 25 Zn. Schm. Doppelter roter Strichrand um die Spn des Textes; Bl. 1v° Π-förmiges elegantes Flechtband- und Schachbrettmuster über Titel und Textanfang. Nschr. Bl. 159v°, 160r°. Gesch. Dem Mkl. geschenkt 1865 n. Chr.; im gleichen J. wurde die — in ψ 149 beginnende — mod. Ergänzung durch einen Mönch Georgios geschrieben.

Psalter, syr. und kar. in Parallelspn. Vgl. *Fbr.* a. a. O. Text Bl. 1v°—151v°. Der Anhang (151v°—159r°) umfaßt wieder mit Ausnahme des ersten Stückes nur syr.: 1) den apokryphen Jugendpsalm, 2) die Nummern I und III—VI der griechischen Odenreihe mit Einschaltung des spezifisch aramäischen Isaiasliedes (42, 10—13 + 45, 8) hinter I, Makarismen und große Doxologie, 3) das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, 4) ein Matutingebet für die Quadragesima (*Inc.* ܐܘܕܐ ܠܟ ܒܪܫܡܝܢ ܡܪܐ ܟܠ).

4. — Pp. 285 Blr. 0,280×0,212. Ebd. Leder über Holzdeckeln. Schr. Serṭâ, 2 Spn zu 30 Zn. Schm. In den Überschrr. der einzelnen Perikopen rote, gelbe und grüne Tinte verwendet; zwischen denselben schlichte Flechtbandmuster; Randornamente schwarz oder in den genannten Farben: vgl. RQS. XX S. 178; OC. I. V. S. 315f. Nschr. Bl. 284v°, 285r°. Dat. 4 Tammûz 1965 (*Gr.* = Juli 1654). Gesch. Der „Kirche der Gottesgebärerin" in Jer. d. h. dem Mkl. geschenkt von einem Naṣr Allâh ibn Sulaimân anscheinend alsbald nach der Herstellung.

Lektionar, kar. Vgl. *Fbr.* S. 163.

Für jeden überhaupt berücksichtigten Tag des Kirchenjahres sind regelmäßig fünf Perikopen geboten: 1) aus dem Pentateuch, 2) aus den Hagiographen oder späteren Geschichtsbüchern, 3) aus den Propheten, 4) aus der Apostelgeschichte, 5) aus den Apostelbriefen. Gelegentlich sind aber auch zwei oder drei Lektionen einer der drei ATlichen Textschichten allein entnommen.

5. — Pg. 164 Blr. 0,396×0,301. Zstd. Zu Anfang fehlt ein Bl.; Bl. 93, 110 und unteres Drittel von 121 späte Ergänzung auf Pp.; Bl. 100 mod. Pp. weiß gelassen. Ebd. Gepreßtes Leder. Schr. Die alte: schönes Estrangelâ, die Ergänzungen: Serṭâ, 2 Spn zu 30 Zn. Schm. Das Inhaltsverzeichnis in verschlungene farbige Bänder gefaßt; Bl. 18r°, 78r°, 101v°, 113r°, 141r° Π-förmige Flechtbandmuster; Bl. 8v°, 14r°, 30r°, 76r°, 77r°, 101r°, 114r°, 123v°, 130v°, 134v°, 146v°, 140r° Flechtbandrahmen für nicht zur Ausführung gelangte Bilder; zahlreiche Zierleisten aus Flechtbändern und anderen geometrischen und Arabeskenornamenten; die Zahlbuchstaben, mittels deren die Lagen von je 10 Blrn am unteren Rande je der ersten und der letzten S. gezählt sind, in viereckigen oder polygonalen Flechtbandornamenten oder im Zentrum von Kreisscheiben mit geometrischen oder Arabeskenmotiven; die Überschrr. der Perikopen rot, an hohen Festen golden mit roter Umrandung; im

übrigen sind an Farben blau, ziegelrot, gelb, grün, violett und karmin verwandt. Vgl. RQS. XX S. 178; OC. 1. IV S. 412f.; J. Reil *Die altchristl. Bildzyklen des Lebens Jesu* (Studien über christl. Denkmäler. 10. Heft). Leipzig 1910. S. 124f. Nschr. Bl. 163v°. Dat. 13 Âb 1523—25 Tešrin II 1524 (*Gr.* = August—November 1212). Gesch. Nach zwei syr. und einer kar. Notiz Bl. 164v° Eigentum eines Metropoliten Philoxenos von Cypern; einer Thomaskirche in Damaskus (von dem Genannten?) geschenkt 1543 (*Gr.* = 1231/32); von Aleppo nach Damaskus, Cypern und zurück gebracht.

Evangeliar, syr. Vgl. *Fbr.* S. 39.

Text Bl. 5r°—162v°. Derselbe umfaßt 362 numerierte, meist der Heraclensis, nur seltener der Pešîttâ entnommene Perikopen. Von solchen sind regelmäßig drei (für Vesper, Matutin und Messe) für einen liturgischen Tag angesetzt. An höchsten Festen kommt eine vierte für das Nachtofficium, in der Karwoche kommen Perikopen für die einzelnen Teile desselben und für die Tageshoren hinzu. Am Rande ist vielfach auf anderweitige Verwendung der betreffenden Perikope (besonders an Heiligenfesten) verwiesen. Das Perikopensystem weist enge Beziehungen zu demjenigen der folgenden Hs. wie zu demjenigen von *Paris 51* (*Anc. fonds 22.* Vgl. Katalog Zotenberg S. 16—19) auf, geht vielfach aber auch durchaus eigene Wege. Voran geht (Bl. 1r°—4v°) ein zu Anfang unvollständiges, weil erst mit der Perikope Nr. 43 beginnendes Inhaltsverzeichnis.

6. — Pg. 204 Blr. 0,261×0,205. — Zstd. Bl. 8, 12, 15—17, 31, 34, 80, 83f., 87 und 199 Ergänzung des 18. Jhs auf Pp., wobei 15v°, 21r° und 199v° weiß geblieben sind. Ebd. Holzdeckel, der rückwärtige mit altem Silberbelag, der in getriebener Arbeit die Kreuzigung mit den vier Evangelisten in den Ecken darstellt (vorläufig abgebildet RQS. XX Taf. IX 6). Schr. Die alte: schönes Estrangelâ; die Ergänzung: Serṭâ, 2 Spn zu 27 Zn. Schm. Das Inhaltsverzeichnis in farbigen Kreisen und Polygonen; Bl. 8v° Π-förmiges Flechtbandmuster über dem Titel und 34r° Flechtbandkreuz mit Brustbild des das Jesuskind haltenden greisen Simeon in der Mitte von der Hand des Ergänzers; Bl. 122v°, 135r°, 139v°, 157r°, 163r°, 179r° seitengroße Bilder, das Abendmahl, die Kreuzigung, die Restitution Adams (sog. Ἀνάστασις), die Himmelfahrt, die Herabkunft des Hl. Geistes und die Verklärung, 137v° ein halbseitengroßes Bild, die Myrophoren am Grabe darstellend; Bilder der Geburt oder Magieranbetung, der Jordantaufe und des Entschlafens der Gottesmutter sind verloren gegangen. Vgl. RQS. XX S. 179f. XXII S. 29f.; OC. 1. IV S. 413; J. Reil a. a. O. S. 126f. Nschr. Bl. 203v°. 204r°. Dat. 31 Kânûn II 1533 (*Gr.* = Januar 1222) im Kloster der Gottesgebärerin genannt Bêϑ Îḥîδajê im Gebirge von Edessa; der Ergänzung: (nach kar. Notiz Bl. 199r°) 2036 (*Gr.* = 1714/15). Schrbr. Mönch und Priester Bakchos, ein „Orientale“, der als Gast in dem genannten Kloster verweilte; der Ergänzung: Mönch Georgios. Bestr. Metropolit Johannes von Amida. Gesch. Eigentum der Sergioskirche zu Resapha in der ersten Hälfte des 13. Jhs.; dem Mkl.

geschenkt von dem Priestermönche Jûḥannâ ܐܠܦܪܐܘܣܘܣ 2051 (*Gr.* = 1739/40) zur Zeit des Maṭrân Kyrillos, genannt Ǧirǧis der Aleppiner, von Jer., worüber kar. Notiz Bl. 8 r°.

Evangeliar, syr. Vgl. *Fbr.* S. 39 f.

Text Bl. 8 v°—203 r°. Derselbe ist ausschließlich der Heraclensis entnommen; sein Perikopensystem wird von mir bei Publikation des hochbedeutsamen Bilderschms genau beschrieben werden. Nächstverwandte Hss. sind *Sachau 322* zu Berlin (Vgl. Katalog Sachau S. 32—42) und *Bodl. Dawk. 50* zu Oxford. (Vgl. Katalog Payne-Smith Sp. 138—152). Voran geht (Bl. 1 r°—7 v°) das Inhaltsverzeichnis.

7. — Pp. 273 Blr. 0,425×0,312. Ebd. Leder über Holzdeckeln. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 31 Zn. Schm. Bl. 1 v° 4 r° bunte Flechtbandumrahmung kreisrunder und quadratischer Felder zur Aufnahme eines nicht zur Ausführung gelangten Inhaltsverzeichnisses, 4 v° und 5 r° je ein ebensolches Flechtbandkreuz mit der Beischrift: ܚܝ ܪܘܡܐ ܠܡܠܠܒܟܘܢ; 5 v° Π-förmiges Flechtbandmuster über dem Titel; an Farben sind rot, gelb, violett, blau, schwarz und graugrün verwandt; rote Strichrahmungen umgeben die Spn des Textes. Nschr. Bl. 265 v°, 266 r°. Dat. 1872 (*Gr.* = 1560/61) in Jer. Schrbr. Maṭrân Gregorios, genannt Joḥannân der Mardiner, von Jer. Gesch. Vom Schrbr. der „Kirche der Gottesgebärerin" in Jer. d. h. dem Mkl. geschenkt vor seinem 1888 (*Gr.* = 1576/77) erfolgten Tode.

Evangeliar, syr. und kar. in Parallelspn. Vgl. *Fbr.* S. 42.

Text Bl. 5 v°—265 r°. Derselbe ist in der syr. Sp. vorwiegend der Heraclensis entnommen, ohne daß jedoch Pešîttâ-Perikopen gänzlich ausgeschlossen wären.

8. — Pp. 156 Blr. 0,317×0,215. Ebd. Silber, vorn oberflächlich vergoldet. In getriebener Arbeit stellt der vordere der beiden Deckel die Auferstehung nach abendländischer Auffassung umgeben von den Brustbildern der zwölf Apostel, der hintere die Kreuzigung mit sitzenden Evangelistenbildern in den Ecken dar. Die Hälfte eines genau entsprechenden Metallebds mit gleichfalls völlig mod. Ikonographie weist das Evangeliar Nr. 2 der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus auf. (Vgl. OC. ı. V S. 322). Schr. Serṭâ des 17. oder 18. Jhs, 2 Spn zu 26 Zn. Schm. Das Inhaltsverzeichnis in farbigen Flechtbändern; Bl. 6 r° Flechtbandkreuz, 6 v° und 37 v° je ein Π-förmiges Flechtbandmuster in rot, gelb und grün; unter diesem Muster 37 v° Miniatur, den Evangelisten Johannes darstellend; 98 v° Brustbild Christi in Federzeichnung; die Spn des Textes mit roten Doppelstrichen umrahmt. Gesch. Nach kar. Notizen Bl. 155 v°; 156 r° dem Mkl. geschenkt 1845 n. Chr., bezw. neu gebunden 2056 (*Gr.* = 1744/45).

Evangeliar, kar. Vgl. *Fbr.* S. 40, Anmk. 4.

Text Bl. 6 v°—154 v°. Voran geht (Bl. 2 r°—5 v°) das Inhaltsverzeichnis.

9. — Pp. 256 Blr. 0,325×0,210 (G.). Ebd. Silber, einerseits die Kreuzigung mit Evangelistenbildern in den Ecken, andererseits die thronende Maria regina mit

Kind zwischen den Symbolen der Geistestaube und des Gotteslammes, einer Umrahmung durch zwölf Apostelbilder und den wiederum in die Eckzwickel gesetzten Evangelistenbildern darstellend. Vgl. RQS. XXIV S. 30—50, wo S. 31 als Fig. 1 der Kreuzigungsdeckel und S. 34 als Fig. 2 das Mittelstück desselben abgebildet ist. Schr. Serṭâ (B). Nschr. füllt 18 Kolumnen am Schluß der Hs. Dat. 9. Mai 1866 n. Chr. im Mkl. zu Jer. Schrbr. جرجس ابن فرج المرحوم الصدى من قبيلة بيت كساب (G.).

Evangeliar, kar. Vgl. *Fbr.* S. 40, Anmk. 4.

II. Meßbücher (mit Einschluß von Diakonika).

Über die jakobitische Meßliturgie vgl. Ren. II S. I—XXII. 1—543, Brightman *Liturgies Eastern and Western.* Oxford 1896. S. LV—LXIII. 69—110 und Baumstark *Die Messe im Morgenland.* Kempten-München 1906, S. 40—47. Ihrem schlechthin unveränderlichen *ordo communis* begegnet man, weil er, wie es in Nr. 15 Bl. 2v° heißt, vom Priester auswendig gewußt werden soll, in den hslichen Missalien verhältnismäßig selten. Den ihnen den Namen des „Anaphorenbuches" (ܟܬܒܐ ܕܐܢܐܦܘܪ̈ܐ) verleihenden Hauptinhalt dieser bildet vielmehr eine mehr oder weniger umfangreiche Sammlung dem Zelebranten zu freier Auswahl gestellter Texte der bis zu einem gewissen Grade dem abendländischen *canon missae* entsprechenden Anaphorą. Als Vorsatzstück bezw. als Anhang finden sich gerne namentlich Sammlungen von Epistel- und Evangelienperikopen zum Gebrauche an Ferialtagen oder wenn dem Zelebranten ein Lektionar und Evangeliar nicht zur Hand sein sollte, von Prooimia und Seδrê zum Offertorium (vgl. Brightman S. 80 Z. 18—81 Z. 14) und von Ḥuttâmê d. h. von Gebeten zum Schlußsegen. Auch Stücke der eine Sonderstellung einnehmenden Meßliturgie des Gründonnerstags und Karsamstags treten häufig auf. Nicht minder mischt sich verschiedenartiger Miscellaneenstoff den kleinen Büchlein bei, welche die Diakonika d. h. den vom Diakon bei der heiligen Feier zu sprechenden Gebetstext enthalten.

10. — Pp. 197 (= A) + 20 (= B) Blr verschiedenen Alters 0,292×0,182. Ebd. Tuch über Holzdeckeln. Schr. Serṭâ in B wohl des 16. Jhs, mit Ausnahme von Bl. 9r°, 10—27, 196, 197r° je 2 Spn zu 22—30 (in A) bezw. 20 (in B) Zn. Schm. Teils Flechtband- teils wesentlich andere Ornamente zwischen den einzelnen Anaphoren von A. Vgl. RQS. XX S. 178. Nschr. zu A: Bl. 197v°. Dat. A: Thomaskloster in Jer. 1729 (*Gr.* = 1417/18).

Missale syr. Vgl. *Fbr.* S. 13. 249, wo irrtümlich 1427/28 als Entstehungsjahr von A angegeben ist.

A. Die Anaphorensammlung (Bl. 27v°—195v°) umfaßt: 1) Jakobus Herrenbruder, die größere Anaphora (Ren. II

S. 29—42), 2) Evangelist Johannes (Ren. II S. 163—169), 3) Evangelist Markus (Ren. II S. 176—184), 4) Klemens (Ren. II S. 186—198), 5) Ignatios (Ren. II S. 214—224), 6) Dionysios Areiopagites (Ren. II S. 201—211), 7) Athanasios (*ed.* Baumstark OC.1. II S. 90—128), 8) Basileios (Ren. II S. 543—556), 9) Gregorios Theologos (Bl. 70v°—77v°; *ed.* Assemani *Codex Liturgicus* III S. 185—211), 10) Chrysostomos (Ren. II S. 242—252), 11) Coelestinus v. Rom (*ed.* Wright *Journal of sacred literature* 1867, S. 332ff.), 12) Kyrillos v. Alexandreia (Ren. II S. 274—284), 13) Dioskuros (Ren. II S. 285—295), 14) Timotheos v. Alexandreia (Bl. 99v°—106v°. *Inc.* ܡܪܝܐ ܗܘ ܕܡܢ ܡܠܟܗ ܢܫܡܬܐ ܘܡܬܐܡܢ ܒܐܬܐ ܡܣܝܒܪ ܐܢܬ. Vgl. Brightman S. LXII Nr. 64), 15) Severus v. Antiocheia (Ren. II S. 320—329), 16) Joḥannân v. Baṣrâ (Ren. II S. 420—433), 17) Ja'qûβ v. Serûγ (Ren. II 420—433), 18) eine andere Anaphora desselben (Bl. 127v°—136r°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܚܒܘܒܐ ܕܟܠ ܘܦܪܘܩܐ ܕܡܬܚܫܢܐ ܘܐܣܝܐ ܕܡܬܟܪܝܢܐ), 19) Philoxenos von Hierapolis (Ren. II 309—319), 20) Ja'qûβ v. Edessa (Ren. II S. 370—379), 21) Patriarch Petrus (Bl. 146r°—151r°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܐܒܐ ܘܡܪܝܐ ܕܟܠܟܘܢ. ܘܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ), 22) Kyriakos v. Antiocheia (*ed.* Kaiser OC.1. V S. 174—197), 23) Julius v. Rom (Ren. II S. 226—232), 24) Sixtus v. Rom (Ren. II S. 134—142), 25) Matthäus „der Hirte“ (Ren. II S. 346—352), 26) Eustathios (Bl. 165r°—168v°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܫܝܢܐ ܘܡܫܡܠܝܐ ܕܫܠܡܐ ܗܘ ܕܠܬܘܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܠ ܐܡܪܐ ܕܫܘܠܐ), 27) eine andere Anaphora desselben (Ren. II S. 234—239), 28) Philoxenos v. Hierapolis (Ren. II S. 300—306), 29) eine andere Anaphora desselben (Bl. 175r°—178v°. *Inc.* ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܚܝܠܬܢܐ ܩܕܡ ܘܐܝܬ ܟܠ ܗܘ ܕܫܠܡܐ ܕܠܒܪ ܙܒܢ ܡܢ ܟܠ ܩܕܡ), 30) Philoxenos v. Bagdad (Ren. II S. 399—407), 31) Thomas v. Germanikeia (Ren. II S. 383—388), 32) Mârûϑâ v. Taγrîϑ (Ren. II S. 260—268), 33) Môšê bar Kêφâ (Ren. II S. 390—397). — Voran gehen (Bl. 1r°—27r°): a) die Perikopen der Abendmesse des Karsamstags (vgl. *Fbr.* S. 249), b) ein Offertoriumsgebet des *ordo communis*, c) zwei Ḥuttâmê, d) (von späterer Hand) das am Karsamstag statt desjenigen des Friedenskusses zu sprechende Gebet, e) eine Sôγîϑâ, während

der Kommunionspendung zu singen, f) eine Sammlung von Episteln, Evangelien, Prooimia und Seδrê für alle Wochentage von Sonntag bis Samstag, g) Prooimion und Seδrâ für Muttergottesfeste, h) Perikopen, Prooimion, Seδrâ und erstes Gebet der Anaphora für die Abendmesse des Gründonnerstags. Den Schluß macht (Bl. 196 v°—197 r°) ein Anhang von drei weiteren Prooimia und Seδrê.

B. Anaphora des Patriarchen Johannân bar Maʿdanî (Bl. 198 v°—214 r°) (= Ren. II S. 508—520) mit je einem Prooimion und Seδrâ als Anhang (Bl. 214 r°—217 v°).

11. — Pp. 154 Blr., im allgemeinen 0,234 × 0,158. Zstd. Bl. 153 f. sehr übel zugerichtet; 2, 4—7 und 9 spätere Ergänzung im Format 0,194 × 0,138. Vorgeheftet ist das noch 0,380 × 0,240 große Fragment eines Pgblattes mit ι 1, 1—11 und Bruchstücken von ι 1, 12—31 nach der Heraclensis in einem schönen Estrangelâ des 7. oder 8. Jhs. Ebd. fehlt. Schr. Serṭâ von unregelmäßiger Znzahl und verschiedener Hände abgesehen von den Ergänzungen wohl durchweg des 15. Jhs. Dat. hatte mindestens ein Teil der Hs. durch eine heute dick mit Tinte überstrichene Notiz Bl. 79 r° frühestens auf 1713 (*Gr.* = 1401/02), spätestens auf 1793 (*Gr.* = 1481/82).

Missale syr., bezw. vielleicht Bruchstücke mehrerer Missalien (?).

A. Eine erste Anaphorensammlung (Bl. 10 r°—113 r°) umfaßt: 1) Philoxenus v. Hierapolis (= 10, A. 19), 2) Philoxenos v. Bagdad (= 10, A. 30), 3) Thomas v. Germanikeia (10, A. 31), 4) Sixtus v. Rom (= 10, A. 24), 5) Philoxenos v. Hierapolis (= 10, A. 29), 6) eine andere Anaphora desselben (= 10, A. 28), 7) Jaʿqûβ v. Serûγ (Bl. 53 r°—67 r°). *Inc.* ܐܠܗܐ ܡܫܒܚܐ ܘܚܢܢܐ ܘܪܚܡ ܚܟܡ ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܒܚܐ), 8) Eustathios (Ren. II S. 234—239), 9) Kyrillos v. Alexandreia (= 10, A. 12), 10) Jaʿqûβ v. Serûγ (Ren. II S. 356—366), 11) Evangelist Johannes (= 10, A. 2). Eine Eigentümlichkeit dieser Sammlung besteht darin, daß den Nr. 5, 6, 8, 9 und 11 je ein Prooimion und Seδrâ bei 6 und 11 samt einer Epistel- und einer Evangelienperikope, bei 8 mit einigen weiteren voranaphorischen Gebeten, bei 9 gefolgt von dem am Gründonnerstag statt desjenigen des Friedenskusses zu sprechenden Gebet vorangeschickt wird. Von späterer Hand sind hinter Nr. 7 eine harmonistische Evangelienperikope über die wunderbare Brotvermehrung und hinter Nr. 9 ein Seδrâ anhangsweise eingefügt worden. —

Voran gehen a) (Bl. 1r° in 2 Spn) drei liturgietheoretische Stücke, das zweite von einem Patriarchen Joḥannân, das dritte (über tägliche Zelebration) von einem Mâr(j) Isḥaq, b) (Bl. 1v°—10r°) je eine Epistel- und Evangeliumsperikope und fünf Paare von Prooimia und Seðrê. Den Schluß machen (Bl. 113r°—115v°) je ein Ḥuttâmâ, Ferialevangelium und Paar von Prooimion und Seðrâ samt dem Gebet statt desjenigen des Friedenskusses für Gründonnerstag.

B. Eine zweite Anaphorensammlung (Bl. 108r°—154v°) umfaßt: 1) Jakobus Herrenbruder, die größere Anaphora (= 10, A. 1), 2) Ignatios (= 10, A. 5), 3) „zwölf Apostel" (Ren. II S. 170—175), 4) Coelestinus v. Rom (= 10, A. 11), 5) Dionysios Areiopagites (= 10, A. 6), den letzten Text zu Ende unvollständig. Auch hier gehen den Nrr. 2 und 4 je ein Prooimion und Seðrâ bei 2 samt einer Epistel- und einer Evangeliumsperikope, bei 4 samt einer Evangeliumsperikope und einem Ḥuttâmâ vorauf. — Voran gehen (Bl. 116r°) einige Gebete des *ordo communis*.

Da der Seðrâtext Bl. 10r° über eine ältere Schrift aufgeklebt ist, wäre es denkbar, daß Bl. 10v°—107v° ursprünglich die Fortsetzung von 108r°—154v° dargestellt hätten.

12. — Pp. 79 Blr. 0,260 × 0,175. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Serṭâ die S. zu 13 Zn. Schm. Bl. 1v° über dem Titel Π-förmiges Flechtbandornament in Federzeichnung mit roter und schwarzer Tinte. Nschr. Bl. 79v°. Dat. 1891 (*Gr.* = 1579/80). Gesch. Von einem Rabban Henoch und dessen Verwandten, Mönchen und Nonnen eines Klosters des hl. Šemʿôn zu ܨܠܚ (ܙܘܪ) dem Mkl. geschenkt, als dieselben im J. 1898 (*Gr.* = 1586/87) Jer. als Pilger besuchten.

Missale, syr.

Die Anaphorensammlung (Bl. 14r°—76v°) umfaßt: 1) Jakobus, Herrenbruder, die größere Anaphora (= 10, A. 1), 2) derselbe, die kleinere (Ren. II S. 155—160), 3) „zwölf Apostel" (= 11, B. 4), 4) Môšê bar Kêφâ (= 10, A. 33), 5) Sixtus v. Rom (= 10, A. 24), 6) Julius v. Rom (= 10, A. 23). — Voran gehen (Bl. 1v°—13v°) Sammlungen von a) vier Epistelperikopen, b) drei Evangelienperikopen, c) vier Paaren von Prooimia und Seðrê. Den Schluß macht (Bl. 77r°—79r°) ein Ḥuttâmâ „im Metrum des hl. Aφrêm".

13. — Pp. 259 Blr. 0,257 × 0,160. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ die S. zu 11 Zn.

Schm. In ziegelrot, gelb, rosa, blau, karminrot und grün Bl. 2v° ein geometrisches Ornament, 3r° ein Flechtbandkreuz, 3v°, 4r° ein System von Flechtbändern als Träger des Inhaltsverzeichnisses, Bl. 4v° ein Π-förmiges Flechtbandornament über dem Titel. Nschr. Bl. 258r°. Dat. Ananiaskloster zu Dêr Zaʿ̔parân Îlûl 1903 (*Gr.* = September 1592). Schrbr. ʿAbdallâh bar Maṭlûb. Bestr. Rabban Šemʿôn. Gesch. Nach teils arab. teils syr. Notizen Bl. 258r°—259v° von einem Ibrâhîm القصوراني nach Jer. gebracht und vor 1944 (*Gr.* = 1632/33) dem Mkl. geschenkt.

Missale, mit Ausnahme eines einzigen Stückes des Anhangs syr.

Die Anaphorensammlung (Bl. 31r°—243r°), zu der Bl. 3v° 4r° ein Inhaltsverzeichnis geboten ist, umfaßt: 1) Jakobus, Herrenbruder, die kleinere Anaphora (= 12, 2), 2) Evangelist Johannes (= 10, A. 2), 3) Apostel Petrus, die kleinere Anaphora (Ren. II S. 155—160), 4) Evangelist Markus (= 10, A. 3), 5) „zwölf Apostel“ (= 11, B. 4), 6) Jaʿqûβ v. Serûγ (= 11, A. 10), 7) Ignatios (= 10, A. 5), 8) Mârûϑâ v. Taγrîϑ (= 10, A. 32), 9) Philoxenos v. Hierapolis (10, A. 28), 10) Kyrillos v. Alexandreia (= 11, A. 12), 11) Severus v. Antiocheia (= 10, A. 15), 12) Julius v. Rom (= 10, A. 23), 13) Jaʿqûβ v. Edessa (= 10, A. 20), 14) Basileios v. Bagdad, „welcher ist“ Laʿzar bar Sâβεϑâ (= 10, A. 30), 15) Matthäus „der Hirte, welcher ist Hermes, einer der siebzig Jünger“ (= 10, A. 25), 16) Joḥannân bar Šûšan (Bl. 166r°—171r°. *Inc.* ܢܚܕܐ ܕܢܘܗܪܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܡܢܗ), 17) Eustathios (= 10, A. 27), 18) Sixtus v. Rom (= 10, A. 24), 19) Dionysios bar Ṣalîβî (Ren. II S. 448—454), 20) Joḥannân v. Ḥarrân, Ḥabbôrâ und Nisibis, „welcher ist“ Jaʿqûβ aus dem Ananiaskloster, vom J. 1533 (*Gr.* = 1221/22) Bl. 185r°—189v°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܗܘ ܐܒܐ ܡܫܬܒܚܢܐ ܗܘ ܕܐܠܝܦ ܚܝܐ ܘܡܠܟܘܬܐ), 21) Ignatios bar Wahîβ mit Prooimion und Seδrâ als Einleitung (Ren. II 524—538), 22) Joḥannân bar Maʿdanî (= 10, B.), 23) Maφrεjânâ Gregorios „Brudersohn des Patriarchen Michaël“ (Ren. II 455—467). — Voran gehen (Bl. 4v°—31r°) zehn Paare von Episteln und Evangelien, Prooimia und Seδrê, abgeschlossen durch ein zweites Doppelpaar von Prooimia und Seδrê und das Gründonnerstagsgebet statt desjenigen des Friedenskusses. Den Anhang (Bl. 243r°—258r°) bilden: a) ein während der Messe „nach dem *Qûqlijûn* der Verstorbenen“ zu sprechendes Gebet für Kranke, Notleidende und Energumenen, b) fünf Ḥut-

tâmê, der erste von einem Ḥasan bar Zarrôgâ aus Mossul verfaßt, der zweite im zwölfsilbigen, der dritte im siebensilbigen Metrum, der vierte ebenso und mit alphabetischer Akrostichis, der letzte kar., c) ein Gebet über einen von den Ungläubigen entweihten Altar.

Von späterer Hand steht Bl. 1v°, 2r° ein Anaphorenfragment, Bl. 258v° ein Gebet zur Weihe neuer Altargeräte.

14. — Pp. 198 Blr. 0,284×0,175. Zstd. Hinter Bl. 8 sind zwei Blr. (mit den Perikopentexten für Freitag) ausgefallen; einige andere sind am Rande mit mod. Pp. ausgebessert. Am Ende fehlt mindestens ein Bl. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ des 16. oder beginnenden 17. Jhs, die S. zu 15, Bl. 193—198 in 2 Spn zu 27 Zn. Schm. Bl. 1r° rotumrandete rechteckige Felder als Träger des Inhaltsverzeichnisses; 1v° Π-förmiges Flechtbandmuster über dem Titel.

Missale, mit Ausnahme des letzten Stückes, syr.

Die Anaphorensammlung (Bl. 21v°—192v°), zu der Bl. 1r° ein Inhaltsverzeichnis geboten ist, umfaßt: 1) Jakobus, Herrenbruder, die kleinere Anaphora (= 12,2), 2) „zwölf Apostel“ (= 11, B. 4), 3) Evangelist Johannes (= 10, A. 2), 4) Dionysios bar Ṣalîβî (= 13,19), 5) Sixtus v. Rom (= 10, A. 24), 6) Matthäus „der Hirte“ (= 10, A. 25), 7) Apostel Petrus, die kleinere Anaphora (= 13,3), 8) Joḥannân v. Ḥarrân (usw. die Angaben wie in Nr. 13 Bl. 185r°) (= 13, 20), 9) Ja'qûβ Bûrdɛ'ânâ (Ren. II S. 382—341), 10) Ja'qûβ v. Sɛrûγ (= 11, A. 10), 11) Kyriakos v. Antiocheia (= 10, A. 22), 12) Eustathios (= 10, A. 27), 13) Mârûϑâ v. Taγrîϑ (= 10, A. 32), 14) Môšê bar Kêφâ (= 10, A. 33), 15) Philoxenos v. Hierapolis (= 10, A. 28), 16) Severus v. Antiocheia (= 10, A. 15), 17) Evangelist Markus (= 10, A. 3). — Voran gehen (Bl. 1v°—21r°): a) Epistel- und Evangelienperikopen, Prooimia und Seδrê für alle Tage der Woche von Montag bis Sonntag (nur die Freitagsperikopen fehlen), b) Epistel und Evangelium, Prooimion und Seδrâ für Karsamstag und „die Herrenfeste“, c) Gebet statt desjenigen des Friedenskusses für Gründonnerstag und Karsamstag. Den Anhang (Bl. 193r° bis 198v°) bilden vier Ḥuttâmê, die beiden ersten im zwölfsilbigen, der dritte im siebensilbigen Metrum, der vierte kar. und am Ende unvollständig.

15. — Pp. 96 Blr. 0,210×0,160. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Serṭâ,

die S. durchschnittlich zu 13 Zn. Nschr. Bl. 88r°. Dat. Jer. 2107 (*Gr.* = 1895/96). Schrbr. Der damalige Metropolit Dionysios, *alias* Jaqûβ, der Dijarbekrer.

Missale, teils syr., teils kar.

Die Anaphorensammlung (Bl. 32v°—88r°) umfaßt: 1) Jakobus, Herrenbruder, die kleinere Anaphora (= 12, 2), 2) Evangelist Johannes (= 10, A. 2), 3) Apostel Petrus, die kleinere Anaphora (= 13, 2), 4) Evangelist Lukas (Ren. II 170—175), 5) Matthäus „der Hirte“ (= 10, A. 25), 6) Joḥannân v. Ḥarrân (= 13, 20). Der Text der drei ersten Nummern ist syr., derjenige der folgenden teilweise kar. — Voran gehen (Bl. 1r°—32r°): a) ein Paar von Prooimion und Seδrâ syr., b) der *ordo communis missae,* Text syr., die Rubriken kar., c) eine Sammlung von Epistel- und Evangelienperikopen, Prooimia und Seδrê kar., d) das Gründonnerstagsgebet statt desjenigen des Friedenskusses syr. Den Anhang (Bl. 89r°—96v°) bilden a) Gebete zur Segnung eines entweihten Altars, zur Weihung von Altargeräten, und an die Muttergottes kar., b) eine vereinzelte Evangelienperikope syr.

16. — Pp. 90 Blr. 0,215 × 0,162. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Serṭâ die S. zu 13 Zn. Nschr. Bl. 88v°. Dat. Jer. 2110 (*Gr.* = 1898/99).

Missale, teils syr. teils kar.

Die Anaphorensammlung (Bl. 44r°—84v°) umfaßt: 1) Jakobus, Herrenbruder, die kleine Anaphora (= 12, 2), 2) Apostel Petrus (Bl. 56v°—64r°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܕܥܠܡܐ ܘܡܪܝܐ ܕܟܠ), 3) Dionysios bar Ṣalîβî (= 13, 19), 4) Joḥannân v. Ḥarrân (= 13, 20), 5) Apostel Petrus (Bl. 77r°—84v°. *Inc.* ܝܐ ܐܠܗ ܐܠܣܠܐܡ ܘܡܥܛܝ ܐܠܐܡܢ). Die Texte sind syr., nur der letztere ist teilweise kar. — Voran gehen (Bl. 1v°—43v°): a) eine *praeparatio ad missam* (ܛܘܝܒܐ ܕܩܕܡ ܩܘܪܒܐ) syr., b) ein Gebet zur Segnung des Brotes syr., c) eine Sammlung von Prooimia und Seδrê zur Ehre der Muttergottes, allgemeinen Inhaltes, der Buße und zum Gedächtnis der Verstorbenen, syr., d) eine solche von Epistel- und Evangelienperikopen, Prooimia und Seδrê für die Ferialtage der Woche kar. abgesehen von den syr. Evangelienperikopen. Den Anhang (Bl. 84v°—88r°) bilden: a) ein Gebet zur Muttergottes kar., b) eine vereinzelte Evangelienperikope syr.

17. — Pp. 111 Blr. 0,105×0,073. Zstd. Lücken nach Bl. 2 und 15; sonst vielfache kleinere Defekte. Ebd. Leder, halb zerstört. Schr. Sehr flüchtiges Serṭâ etwa des 17 Jhs, die S. zu durchschnittlich 11 Zn.

Kleines Gebet- und Gesangbuch, u. A. Diakonika enthaltend, syr., Rubriken gelegentlich kar.

Der Inhalt zerfällt in zwei Teile: a) Meßgebete des Diakons und der Gemeinde, lückenhaft und zu Ende unvollständig (Bl. 1r°—15v°), b) metrische Stücke verschiedener Gattung (Bl. 16r°—111r°), darunter an weiteren Diakonika Gebete nach dem Evangelium (Bl. 35r°—36v°), Proklamation vor dem Evangelium (Bl. 70v°—71r°) und verschiedene Formulare des vor der Kommunion zu rezitierenden litaneiartigen Gebetes (*Qâϑûlîqî*, vgl. Brightman S. 97ff.) (Bl. 85v°—91r°). Im übrigen werden die einzelnen Texte dieses zweiten Teiles als ܩܘܠܐ, ܡܐܡܪܐ, ܡܥܢܝܬܐ, ܣܘܓܝܬܐ und ܥܘܢܝܐ bezeichnet. Als Verfasser nennt eine Gesamtüberschrift Bl. 17v° Aφrêm, Ja'qûβ v. Serûγ und Bar 'Eβrâjâ. Je eine Dichtung erscheint weiterhin (Bl. 43v°—46r°) von einem David, dem „Phönikier", (Bl. 61r°—66r°) von Bar Qîqî (vgl. Wright *A short history of syriac literature* S. 224f.) und (Bl. 81v°—85r°) dem Patriarchen Nûḥ (vgl. Fr. Cöln O.C. 1. IV. S. 34—39). Auch hier scheint alles zum Gesange bei der eucharistischen Feier bestimmt zu sein. So wird ausdrücklich ein Stück (Bl. 71r°—73r°) für die Zeit, „während der Vater die priesterlichen Gewänder auszieht", ein anderes (Bl. 91r°.v°) für diejenige bestimmt, „während Priester und Diakone kommunizieren". Bl. 16r° bietet nur das Bruchstück einer Dichtung mit alphabetischer Akrostichis.

(Schluß folgt.)

Dr. A. Baumstark.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Bericht über die Tätigkeit der orientalischen wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. — Die Tätigkeit der neu gegründeten wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem zur Erforschung des alten wie des christlichen Orientes begann im Frühjahr 1909. Den beiden ersten Mitgliedern der Station, Dr. Karge aus Breslau und Dr. Lübeck, Oberlehrer in Fulda, wurde zunächst die Aufgabe gestellt, sich im allgemeinen über die wissenschaftlichen Verhältnisse und Aufgaben auf dem Gebiete der Archäologie und der Geschichte Palästinas und der umliegenden Länder zu orientieren, und zwar sollte Dr. Karge die alte, Dr. Lübeck die altchristliche Epoche in erster Linie berücksichtigen. Außerdem sollten bereits spezielle Arbeitsgebiete in Angriff genommen und das Material für Spezialforschungen gesammelt werden. Über die Ergebnisse der Tätigkeit speziell auf dem Gebiete der christlichen orientalischen Forschung soll hier in Kürze regelmäßig berichtet werden.

Dr. Lübeck widmete seine Forschungen, neben der allgemeinen Orientierung über die griechischen Handschriften, vor allem dem liturgiegeschichtlichen Gebiete, zu dem Zwecke, die griechische Liturgie, besonders die Entwicklung der Chrysostomosliturgie, eingehend zu untersuchen. Zum besseren Verständnisse der altchristlichen Liturgien des Orientes mußten neben der archivalischen Forschung eingehende Beobachtungen und Studien des heutigen orientalisch-kirchlichen Lebens einhergehen. Diese sind in kurzer Zusammenfassung niedergelegt in einem Bändchen der *Sammlung Kösel*, unter dem Titel: *Die Kirchen des Orientes*, das soeben die Presse verlassen hat. Was die Handschriften angeht, so enthält die griechisch-orthodoxe Patriarchalbibliothek einen großen Reichtum an alten liturgischen Manuskripten. Doch sind die wertvollsten Stücke bereits von A. Papadopoulos-Kerameus ediert worden, und anderes hat er zur Edition vorbehalten. Das von ihm in den Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας II, 1—255 herausgegebene Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας wurde für weitere Studien neu kollationiert. Ferner wurden einige wichtige hagiographische Manuskripte zur Ergänzung früherer Arbeiten von Dr. Lübeck kopiert. Die für die Bearbeitung des Materials notwendigen Vorarbeiten konnten in Jerusalem selbst wegen des Mangels einer genügenden Handbibliothek wenig gefördert werden. Doch konnte er nach seiner Rückkehr in die Heimat eine dieser Vorarbeiten, nämlich *Die Anfänge der byzantinischen Liturgie*, in Angriff nehmen und hofft, in kurzer Zeit das Manuskript fertig zu stellen. Dieselbe wird in den *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, die von der Sektion

für Altertumskunde der Görresgesellschaft herausgegeben werden, voraussichtlich noch im Laufe dieses Jahres erscheinen. Desgleichen konnte eine Studie über die Liturgie der Griechen in Angriff genommen werden. Was das archäologische Gebiet betrifft, so sind eigene Ausgrabungen einstweilen nicht in den Arbeitsplan der Station aufgenommen; dazu müßten reichere Mittel beschafft werden können. Dr. Lübeck suchte auf mehreren Forschungsreisen speziell die vorhandenen altchristlichen Klosterruinen kennen zu lernen, als vorbereitendes Studium zu einer Geschichte des palästinensischen Mönchtums. Die Vorarbeiten für eine solche werden von ihm fortgesetzt.

An Stelle von Dr. Lübeck, der im Sommer 1910 seine Lehrtätigkeit in Fulda wieder aufnahm, reiste Dr. Graf, Pfarrer in Obergessertshausen, nach dem Orient. Die hauptsächlichste Aufgabe dieses Mitgliedes der wissenschaftlichen Station war es, den Bestand an christlich-arabischen Handschriften in den Jerusalemer Bibliotheken möglichst vollständig aufzunehmen, und auf Grund dieses Inventars sowohl für eigene Arbeiten das Material dort zu sammeln als auch spätere Arbeiten dadurch vorzubereiten. Dabei sollte er sich nicht auf Jerusalem beschränken, sondern auch die Bibliotheken anderer orientalischer Städte nach Möglichkeit heranziehen. So benutzte Dr. Graf den Aufenthalt in Kairo, um hier in der koptischen Patriarchatsbibliothek Umschau zu halten und, so weit es die Kürze der Zeit erlaubte, Notizen und Excerpte zu machen, welche ihm für die Weiterführung seiner christlich-arabischen Literaturgeschichte von Wert sind. Wegen Abwesenheit des Patriarchen konnte er erst ziemlich spät die Erlaubnis zum Eintritt in die Bibliothek erhalten. Doch konnte er feststellen, daß noch eine außerordentliche Fülle christlich-arabischer handschriftlicher Literatur ungehoben und bisher unbekannt in dieser Bibliothek ruht. Es wäre dringend notwendig, einen genauen Katalog der betreffenden Bestände zu bearbeiten und zu publizieren. Außer einer Menge patristischer und hagiographischer Literatur sind besonders bemerkenswert die sehr zahlreichen Originalwerke christlicher Theologie, der großen jakobitischen und koptischen Autoren. — In Jerusalem wandte Dr. Graf seine Tätigkeit zunächst der reichhaltigen Handschriftenbibliothek des griechischen Patriarchates zu. Über deren arabische (auch türkische und persische) Handschriften hat Κλεοπᾶς Κοιχυλίδης im Jahre 1901 einen Katalog veröffentlicht. Allein schon die Durchsicht der ersten, für seine besonderen Studien zu benützenden Handschriften ließ Dr. Graf erkennen, daß die Beschreibung der Manuskripte in jenem Katalog vielfach unvollständig und zum Teil irreführend ist. Daher unternahm er eine sorgfältige Nachprüfung aller arabischen Handschriften christlichen Inhaltes und stellte eine Sammlung von Ergänzungen und Berichtigungen zu 102 im Katalog des

Κοικυλίδης beschriebenen Manuskripten fertig. Ferner fand Dr. Graf, daß etwa 50 arabische Handschriften der Bibliothek überhaupt nicht in diesen Katalog aufgenommen worden waren; so nahm er die erstmalige Katalogisierung dieser Manuskripte in Angriff und konnte diese Arbeit schon zum guten Teil vollenden. An Wert kommt dieser gesamte Bestand an Handschriften, die fast ausschließlich Übersetzungsliteratur darstellen, den Kodizes anderer Sammlungen, wie z. B. der koptischen Patriarchatsbibliothek in Kairo, nicht gleich. Doch liefert er mit seinen aus den Klöstern Jerusalems, des Heiligen Kreuzes, Mār Sābā, Mār Elias und aus vielen Kirchen Palästinas und sogar des Ostjordanlandes stammenden Stücken einesteils ergiebiges Material zur Geschichte liturgischer Texte, wie er andernteils das ziemlich einseitige theologische Bildungsbedürfnis namentlich des Regularklerus beleuchtet. In ersterer Beziehung erwecken einige Euchologien melkitischer Herkunft in teils syrischer, teils arabischer Sprache besonderes Interesse.

Eine bisher nicht bekannt gewordene Sammlung arabischer Manuskripte hat P. Féderlin, Superior der Weißen Väter bei St. Anna, angelegt. Die Kodizes stammen sämtlich aus Privatbesitz meist melkitischer Familien im Libanon und in Nord-Syrien. Zu den wertvollsten Stücken der Sammlung gehören: ein Manuskript des dem hl. Patriarchen Athanasius von Alexandrien zugeschriebenen „Buches des Beweises", das noch drei weitere Abhandlungen enthält, über die Dr. Graf in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift eine Studie und Auszüge zu veröffentlichen gedenkt; ferner eine Predigtsammlung eines „Patriarchen Athanasius von Jerusalem", eine Anzahl handschriftlicher Werke der im 18. Jahrhundert in Ḥaleb blühenden Theologenschule, das Originalprotokoll (schon publiziert) der melkitischen Synode vom Jahre 1790, sehr bedeutsame Aktenstücke für die so bewegte Kirchengeschichte Syriens im 18. Jahrh., im ganzen 79 Stücke auf 238 Quartblättern (darunter eine eigenhändig geschriebene Sammlung von Hirtenbriefen des dem Gallikanismus zuneigenden Maṭrân Germanos Adam von Ḥaleb, dessen Briefwechsel mit dem Patriarchen Agapios, Abschriften von Akten über die Differenzen zwischen diesem, dem maronitischen Patriarchen Jûssuf at-Tajjân, dem Maṭrân Ignatios von Beirut und den lateinischen Missionären), dann die umfangreichen theologischen Werke des Maṭrân Germanos Adam von Ḥaleb. Ein ausführlicher, 90 Nummern umfassender Katalog der Sammlung von St. Anna (die stets fortgesetzt wird) konnte von Dr. Graf bis Anfang Januar vollendet werden. — Im Kloster der Jakobiten zum hl. Markus untersuchte Dr. Graf außer andern umfangreichen Handschriften einen großen Kodex (745 Folioblätter), zweispaltig in Karšûnî geschrieben, der 125 Heiligenleben enthält, die im Jahre 1733 aus einem syrischen

Exemplare vom Jahre 1178 übersetzt worden sind; er suchte, soweit es die Bibliotheksverhältnisse in Jerusalem ermöglichten, die anderweitige Bezeugung der Texte festzustellen; mehrere von den Viten scheinen unbekannt zu sein. — In der dem hl. Antonius geweihten Kirche der Kopten beim Heil. Grab konnte Dr. Graf bisher nur vier teils arabisch, teils koptisch geschriebene Kodizes einsehen und beschreiben, die noch jetzt zum kirchlichen Gebrauche dienen. Über das Vorhandensein anderer Handschriften in diesem Kloster konnte er bis jetzt nichts in Erfahrung bringen.

Neben der Inventarisierungsarbeit betrieb Dr. Graf das Studium der orientalischen Riten, die literar-historische Untersuchung des oben genannten pseudo-athanasianischen Werkes, die Vorarbeiten für verschiedene Textpublikationen sowie eine Materialiensammlung zu einem Lexikon der liturgischen Termini in syrischer, arabischer und koptischer Sprache.

Die Arbeiten von Dr. Karge, der seit Frühjahr 1909 in Jerusalem weilt, bewegten sich auf dem Gebiete des vorchristlichen, alten Orientes. Sie sind teils archäologischer, teils topographischer Natur: Forschungen über die Grabanlagen des Ostjordanlandes, Grabungen am Ufer des Sees Genezareth, auf dem Besitz der Station Tabgha des deutschen Vereins vom Heil. Land, größere Forschungsreisen in Galiläa, Phönizien und dem südlichen Libanon, ferner in Judäa und im Ostjordanlande usw. Bei den Forschungen in der Umgebung von Tabgha wurden auch Ruinen aus byzantinischer Zeit festgestellt. Ferner fand Dr. Karge die Ruinen des altchristlichen Klosters und der Kirche an der Stätte der ersten wunderbaren Brotvermehrung, Badeanlagen aus römischer Zeit, und Ruinen anderer Gebäude. Ein vorläufiger Bericht über die Funde wird demnächst veröffentlicht werden; die ausführliche Bearbeitung des Materials, zunächst der Gräber des Ostjordanlandes, kann erst nach der Rückkehr Dr. Karges nach Europa erfolgen.

Für die leitende Kommision:
Prof. J. P. Kirsch.

La basilique hélénienne de l'Éléona retrouvée avec la grotte où Notre Seigneur instruisait ses disciples au Mont des Oliviers. — Pour le présent numéro de l'*Oriens christianus*, la rédaction a désiré une notice sur les fouilles consacrées par les Pères Blancs à la recherche de l'Éléona, et qui ont abouti heureusement à découvrir la basilique hélénienne du Mont des Oliviers, avec sa grotte *in qua solebat Dominus docere discipulos*, célébrées dans la *Peregrinatio ad Loca sancta* d'Ethérie (ou Silvie d'Aquitaine), dans l'*Itinerarium Burdigalense*, et

dans plusieurs ouvrages d'Eusèbe de Césarée, au IVe siècle. Nous répondons volontiers à cette demande qui du reste nous honore. Car si la vénération directe de ce Lieu-Saint enfin retrouvé, peut réjouir la piété des pèlerins de Jérusalem, nous pensons, qu'en dehors de la Palestine, la connaissance de l'emplacement précis de l'Eléona et de son histoire, offrira quelques rayons de lumière à plusieurs de ceux qui s'intéressent aux origines chrétiennes, à l'exégèse du Nouveau Testament et à l'antique liturgie Jérosolymitaine.

Puisque nous devons nous borner ici à raconter nos fouilles, il serait avantageux au lecteur de jeter d'abord un regard sur une carte récente du Mont des Oliviers (F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Oliviers*, col. 1781, nº 8) et dans les Guides de Palestine qui, à côté de l'Ascension, mentionnent les lieux de pèlerinage nommés le *Paternoster* et le *Credo*, situés précisément sur le terrain des fouilles.

En théorie, où devait-on chercher la basilique de l'Éléona avec sa grotte dans laquelle Notre-Seigneur avait coutume d'instruire ses apôtres? — Nos recherches historiques[1] nous manifestaient la position de la basilique de sainte Hélène, et le terrain précis des fouilles à entreprendre. C'était sur le Mont des Oliviers, tout près, mais en contrebas de la mosquée de l'Ascension, aux sanctuaires jumeaux du *Credo* et du *Pater* où la tradition Jérosolymitaine mentionne encore certains enseignements du divin Maître et de ses Apôtres. Toutefois nous avions le tort à cette époque, de concentrer toute notre attention sur la crypte du *Credo* quelque soit la vénération dont on l'entourât peut-être dès le VIIe siècle. Les fouilles devaient nous révéler une autre excavation à l'endroit où l'on avait déjà rencontré une abside en 1870, à l'extrémité orientale du terrain présumé: c'est ici que nous avons eu la joie, au début de l'année, de retrouver les reliques de la véritable grotte de l'Éléona, sur laquelle sainte Hélène édifia sa basilique du Mont des Oliviers en 327. Notre illusion partielle eut son utilité provisoire: elle nous valut de commencer librement les sondages près du *Credo* dans une vigne, propriété des Pères Blancs; de retrouver ensuite les fondations de la basilique et de les suivre dans un terrain vague dont nous étions seulement les gardiens; d'exécuter enfin à coup sûr des fouilles décisives aux abords des constructions modernes.

---

[1] Cf. *La Crypte du Credo*, article paru dans le défunt périodique: *La Terre Sainte, Revue de l'Orient Chrétien* 1897. pp. 195—260, *La Crypte du Credo, Comment on vient de retrouver le grand sanctuaire chrétien du Mont des Oliviers au IVe siècle* par le P. Léon Cré des Pères Blancs (Brochure contenant la même étude et de la même année 1897), *L'Eléona et les autres sanctuaires de Jérusalem, reconnus à Rome dans la mosaïque du IVe siècle de Saint-Pudentienne,* par le P. Léon Cré des Pères Blancs, publié dans La Terre Sainte, Revue illustrée de l'Orient Chrétien, 1901 pp. 49—76.

On se mit à l'œuvre le 19 mai 1910. Sous la direction des Pères Blancs un de leurs domestiques piochait le sol, et une demi-douzaine de petits porteurs de couffins enlevaient les déblais: la très modeste équipe fut doublée quelquefois.

Le premier sondage fit bien augurer de l'entreprise. A deux mètres de profondeur et tout contre le mur méridional du *Credo*, on rencontra un pavement en mosaïque assez belle qu'une trouvaille ultérieure permet de faire remonter jusqu'au VIe siècle, si elle ne date pas du IVe. Sur un fond blanc se dessinent des cadres de trente centimètres de côté, disposés en diagonale, formés de petites pierres triangulaires de couleur alternativement rouge et noire, et ornés en leur centre d'un bouquet tricolore. Le déblaiement de la chambre fit apparaitre, vers l'Est, le seuil d'une porte et même une marche couverte de mosaïques. C'est le plus bas degré d'un couloir en pente — sans doute un escalier démoli — dont la partie haute, dirigée vers le Nord, fut retrouvée contre le flanc oriental de la chapelle du *Credo*, quatre semaines plus tard.

Le travail se poursuivit sept à huit mètres au Sud de la mosaïque, et l'on dégagea quelques maisonnettes étroites dont les assises inférieures sont encore en place, mais dont la destination n'est révélée par aucun détail caractéristique. Çà et là apparaissent des traces d'incendie, des débris de marbres et de verreries, beaucoup de fragment de tuiles et surtout beaucoup de ces tessons de poterie à l'extérieur ondulé qu'on attribue à l'époque romaine. On recueillit enfin une petite lampe byzantine ornée d'une croix.

Le lundi 30 mai, toujours dans le terrain des Pères Blancs, les ouvriers commencent une nouvelle fouille, à une vingtaine de mètres plus à l'orient. Là on trouve plusieurs assises de grandes pierres, en calcaire nommé nari dans la contrée. Les blocs sont grossièrement équarris et posés horizontalement sans mortier, comme un remplissage destiné à combler la déclivité du terrain. A une profondeur variant entre 2,50 m. et 4 mètres, on dégage successivement la partie inférieure de trois chambres contigües, toutes les trois pavées en mosaïques blanches. La première de ces chambres forme un rectangle dont les côtés mesurent 3,50 m. et 1,80 m. Trois, et par endroits, quatre assises sont conservées *in situ*.

Plus à l'Est, au delà d'une maisonnette que la Princesse de la Tour d'Auvergne fit bâtir afin d'abriter un remarquable dallage en mosaïques de seize mètres carrés, on trouve à côté d'une énorme pierre de taille, un large puits placé à l'extrémité Sud-Ouest d'une citerne antique. On déblaye ce puits jusqu'à une profondeur de cinq mètres sans rencontrer le fond. Vers le haut de la citerne, on dégage la base de trois arceaux brisés; ils sont parallèles et écartés seulement d'une

soixantaine de centimètres. Une simple rangée de grandes dalles reposant sur deux arceaux voisins, suffisait donc pour couvrir un si faible intervalle. Avec ce procédé, on multipliait les arceaux à proportion de la longueur à couvrir, mais on évitait les difficultés de la construction d'une voûte. L'architecte Guillemot qui a reconstruit le sanctuaire moderne du *Credo*, affirmait que la partie supérieure de cette crypte avait été primitivement construite de la même manière. C'est la méthode employée en Syrie dans les constructions civiles et religieuses du premier au septième siècle. «Des séries d'arcs parallèles, supportant les dalles du plafond, servirent à couvrir la plupart des salles.» (M. de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 6.) A l'exception de la voûte qui semble avoir été défoncée brutalement, la citerne se présente encore dans un état de conservation parfaite, tout le long des parois que nous avons dégagées. Son enduit consiste en un mortier de briques pilées, rouge, poli, épais et résistant comme le meilleur ciment romain. Forte est la tentation de poursuivre un déblaiement qui ramènerait probablement à la lumière des restes d'antiquité intéressants: car au dessus de cette belle construction souterraine, s'élevait probablement un grand édifice selon l'usage Palestinien. Mais la citerne dépasse les limites de notre vigne, au Nord, et s'étend sous le terrain, dit du *Credo*, propriété de la France, dont nous sommes seulement les gardiens. Enfin la couche de décombres à enlever atteindra une hauteur de huit mètres au minimum: il faut différer ce travail.

Parmi les déblais tirés des fouilles pendant la dernière quinzaine, on remarque beaucoup de morceaux de marbre travaillé, plusieurs colonnettes cannelées en calcaire commun dans le pays, des plaques polies et plus ou moins épaisses de porphyre rouge et de vert antique, des cubes de mosaïques en verre doré ou colorié servant d'ordinaire à la décoration des murailles dans les palais ou les églises byzantines, un grand fleuron et un croissant en marbre jaune et rose polis et découpés comme on en voit dans les riches pavements nommés *opus alexandrinum*, six fragments d'une colonnette en porphyre rouge, polie, brillante, dont la base mesure quatre-vingt-quatre millimètres de diamètre, enfin deux tronçons de colonnes dont l'une atteint jusqu'à cinquante-cinq centimètres de diamètre. Ces restes précieux et une quantité d'autres débris révélaient, sinon l'emplacement, du moins la proximité d'un édifice important, somptueux même. Et pourtant nous n'avions pas encore trouvé un seul mur monumental, appartenant à une basilique.

Le R. P. Féderlin crut que deux ou trois petites tranchées, faites dans le prolongement des lignes Nord et Sud de la crypte du *Credo*, donneraient une réponse décisive. Avant de commencer les fouilles proprement dites dans le terrain appartenant à la France, il convenait de s'assurer qu'on n'allait pas à une déception. Naguère, lorsque la

Princesse de la Tour d'Auvergne eut acquis et restauré les deux sanctuaires dont nous parlons, elle laissa à découvert un pavement de mosaïques en couleurs, au pied du vaste escalier qu'elle avait édifié pour monter du terrain du *Credo* à celui du *Pater*. Cette mosaïque située à 27 ou 28 mètres à l'Est de l'autel de la chapelle du *Credo* se trouve séparé par un intervallé d'environ deux mètres, d'un sol rocheux qui émerge vers le Nord, et renferme de vastes excavations pratiquées pour des sépultures chrétiennes antiques. Entre ce beau dallage, placé probablement à l'intérieur d'un édifice, et les chambres sépulcrales certainement creusées au dehors, il y avait place pour une muraille. C'est ici que le P. Chuzeville fit ouvrir une tranchée le 10 juin 1910. Un seul ouvrier et quelques enfants arabes étaient employés. Dès les premiers coups de pioche, on s'aperçut que le rocher avait été entaillé très régulièrement. A quelques décimètres de profondeur, on rencontra de la maçonnerie, des blocs de silex serrés les uns contre les autres, comme les cailloux dans certains bétons des constructions modernes. Le sondage fut élargi et l'on reconnut de solides fondations mesurant un mètre quarante-deux centimètres de largeur: une pareille base pouvait supporter une de ces murailles monumentales, cherchées vainement durant plusieurs semaines dans la vigne des Pères Blancs. L'autorisation une fois demandée à M. Guayraud, Consul général de France, les ouvriers continuèrent doucement leur travail, droit vers l'Ouest, dans la direction de la fenêtre qui éclaire l'autel moderne du *Credo*. Vers la fin de la tranchée, leur pic rencontra enfin toute une assise de pierres de taille, heureusement laissée en place; hauteur de cette assise: cinquante et un centimètres.

Partout ailleurs, comme du reste en tous les édifices ruinés des environs de Jérusalem, les pierres appareillés ont disparu, emportées à différentes époques dans les cimetières voisins ou pour les constructions de la cité. Cela n'arrête en rien nos recherches. Par bonheur en effet l'architecte du monument primitif, voulant obtenir la solidité et ne craignant pas les dépenses, prit la précaution de creuser de larges fosses dans le rocher trop friable en beaucoup d'endroits, afin d'y loger une couche d'énormes blocs de silex qui donneraient une base consistante à toutes ses murailles. Or ces tranchées dans le roc sont conservées telles qu'elles furent à l'origine. Les quartiers de silex sont aussi restés en place, dédaignés par les chercheurs de pierres de taille parce qu'ils sont lourds, difficiles à équarrir, inutilisables pour la bâtisse car ils prennent mal le mortier ordinaire. Par ailleurs, dans les restaurations hâtives ou économiques des siècles suivants, nous ne rencontrerons jamais le procédé remarquable, mais coûteux du premier architecte. Les tranchées dans le roc et le béton en silex dessinant encore le tracé des murailles dans toutes les directions, nous révèle-

ront d'une manière sûre et inespérée le plan par terre du monument primitif.

En dégageant à l'extérieur, les flancs oriental et occidental de la chapelle du *Credo*, on vit apparaître les larges fondations accoutumées qui dépassent, d'une manière notable, la maçonnerie de la reconstruction contemporaine. Si donc on reconnait que ces vieux murs parallèles remontent comme ceux de la basilique au IV[e] siècle, on aura la preuve que le dit souterrain existait en ce temps-là et ne saurait être une œuvre du moyen-âge.

Dans la tranchée ouverte à l'orient de la crypte du *Credo*, on remarque l'entrée d'un couloir souterrain très en pente qui, par dessous le mur de clôture, descend vers le Sud en notre vigne, pour aboutir à la marche et à la chambre ornées de mosaïques, trouvées le premier jour des fouilles. Les ouvriers sont alors conduits à une vingtaine de mètres plus à l'Est, dans la persuasion que la muraille méridionale de la basilique devait exister sur une ligne parallèle à la muraille septentrionale explorée tout d'abord, et distante de celle-ci d'environ dix-neuf mètres. L'endroit choisi pour le nouveau sondage, avoisinait la grande mosaïque conservée par la Princesse de la Tour d'Auvergne: à quarante centimètres de profondeur on retrouva le prolongement de cette belle œuvre d'art. En creusant davantage, on vit paraître l'ouverture horizontale d'un caveau sépulcral taillé dans le roc, dans l'intérieur duquel on aperçut vers le Sud un alignement régulier de gros silex. C'étaient les fondements désirés! Conservés intacts dans la tranchée primitive qui traverse un vieux tombeau chrétien, ils révèlent d'une manière précise la ligne de la muraille méridionale de la basilique, à près de vingt mètres de celle du Nord. En dehors du tombeau on eut bientôt rejoint la grande tranchée pratiquée dans le roc, et garnie toujours de ces silex qui devaient nous guider encore, environ trente-cinq mètres droit à l'Est. Mais le travail à peine recommencé dans cette direction, on aperçoit sur la gauche une nouvelle coupure large d'un mètre et demi dans la roche friable: un bloc de silex mesurant un mètre quarante centimètres de longueur repose au fond de la fosse comme un indicateur et un témoin. Voilà donc un embranchement à angle droit ou mieux une nouvelle tranchée qui va perpendiculairement à celle que nous suivions, rejoindre les fondements de la muraille septentrionale. Parallèle à la chapelle du *Credo* dont elle est éloignée de vingt-cinq mètres, cette tranchée transversale, longue elle même de vingt mètres, donne au terrain que nos fouilles ont contourné, en dehors et à l'Est de la chapelle du *Credo*, une superficie de cinq cents mètres carrés

Le plan des anciennes basiliques comporte deux grands rectangles. faisant suite l'un à l'autre. Les fouilles ont-elles contourné l'atrium ou bien l'église proprement dite? Rien jusqu'ici ne le révèle d'une façon

décisive. Toutefois, à l'orient et en dehors des angles Nord-Est et Sud-Est du compartiment reconnu, on retrouve les fondations de deux chambres qui se faisaient pendant et occupaient les angles Nord-Ouest et Sud-Ouest du second compartiment encore à explorer. Le joli carré de mosaïques près duquel les fouilles ont si heureusement débuté dans le terrain du *Credo*, appartient au pavement de l'une de ces chambres, mais appartient-il à l'église ou à l'atrium?

A quelques pas de l'extrémité Sud de la tranchée transversale, la reprise du travail amène la découverte d'un appartement antique du plus haut intérêt, quoique situé en dehors de la basilique proprement dite. Au bord méridional de la fouille, large et profonde de deux mètres en cet endroit, le déblaiement fournit de nombreux cubes en pierres de couleur, et même des plaques de mosaïques où l'on reconnait des fruits et des feuillages. Bientôt, perpendiculairement à la ligne des fondations principales, apparait un mur dont l'enduit encore intact est orné de dessins en couleurs. Au dessus d'une large bande rouge, se voient des lignes jaunes et brunes qui figurent le bas d'un encadrement. Mais à un mètre environ du sol, le mur décoré manque tout-à-coup, rasé qu'il est, juste au dessous du niveau de la grande mosaïque voisine, à la hauteur présumée du dallage de la basilique elle-même: détail à retenir, car il permet de reconnaître le minimum de l'âge qu'on doit assigner aux fresques et à leur support.

Le déblaiement de la chambre dure plusieurs jours, car on le fait avec précaution, et, vers l'Est, les décombres à enlever atteignent la hauteur de trois à quatre mètres: ce qui est laborieux pour notre modeste équipe. On recueille deux pleins couffins de morceaux de mosaïques, et plus bas encore, des centaines de menus fragments de fresques: la terre légèrement humide qui aurait du les altérer, leur a conservé une fraîcheur étonnante. Au Nord-Est nous retrouvons la paroi orientale de cette chambre à quatre mètres soixante centimètres de la paroi trouvée la première à l'Ouest. Le P. Ruffier des Aymes recueille là un couffin entier de ces débris de fresques et observe qu'ils ont été détachés d'un mur renversé vers l'intérieur de l'appartement, car leur face couverte de peinture se trouve presque toujours tournée en bas. Voici les six couleurs employées dans la décoration: Bleu, vert, jaune, orangé, rouge, brun foncé. Sur trois côtés, la partie inférieure de la chambre a gardé son mur et ses fresques: le mur septentrional manque, démoli jadis soit pour la tranchée de fondations, soit parce qu'il était constitué par une portion de la grande muraille de la basilique dont presque toutes les grandes pierres appareillées ont disparu. D'après l'examen minutieux auquel se livrèrent plus tard le R. P. Vincent, O. P., et M. Guerritz, peintre hollandais, les fresques conservées sur les parois ne sauraient être postérieures au V[e] siècle. L'ornemen-

tation consiste en une série de panneaux formés de dessins géométriques imitant des appliques de marbre, accostés de figures fort simples: une lune, deux cornes de couleur jaune .... C'est une des manières employées à Pompéï, a dit certain visiteur. Laissons aux artistes et aux connaisseurs tout le loisir d'asseoir un jugement motivé.

Pour nous autres profanes, ce qui attire surtout l'attention après le déblaiement, c'est un superbe dallage en mosaïque et un pauvre petit bassin rectangulaire qui subsiste au beau milieu de la chambre. Du côté Nord, le fond de la mosaïque est d'un blanc crême et semé de petites croix noires en lignes très espacées. Le côté Sud ressemble à un riche tapis. Les croix noires ornent le centre de grandes rondelles blanches qui, quand elles semblent se superposer, montrent des segments noirs, et quand elles s'écartent, des interstices d'un rouge pourpre. La mosaïque est dans un état de conservation parfaite et quand on l'arrose un peu, d'un éclat surprenant. L'eau ruisselle alors vers le bas du mur Ouest de la chambre où s'ouvre un tuyau d'écoulement. Ainsi la déclivité n'est pas concentrée vers le milieu comme pour l'*impluvium* d'une antique maison romaine.

Que dire du bassin établi au centre d'un si bel appartement? Il est pauvre, si l'on regarde le mortier ordinaire et l'appareil des pierres dont il est construit. Il est irrégulier et petit; voici en centimètres la longueur des parois intérieures: Ouest = 99; Sud = 74; Est = 102; Nord = 70. Il est peu profond: dix-huit centimètres au dessous du niveau de la mosaïque, et quinze au dessus; total, trente-trois centimètres. Au fond du bassin, dans le coin Sud-Ouest, une cavité et un trou permet le rapide écoulement de l'eau. Voilà assurément un bain; mais un bain dont l'examen captive l'attention des amateurs de l'antiquité. Outre l'exiguité de ses dimensions, sa position au centre d'une vaste chambre ornée de fresques et de mosaïques chrétiennes, et qui surtout est contigüe à la muraille d'une basilique, suggère aussitôt la pensée d'un bain où l'on aurait conféré le sacrement régénérateur par infusion et non par immersion totale. Beaucoup de visiteurs instruits disent spontanément: c'est un baptistère.

Pour l'Eglise de Jérusalem et sur la Montagne des Oliviers, un baptistère de ce genre serait moins anormal qu'on ne pense. Car la Διδαχή des Apôtres que les critiques s'accordent à dater de la fin du premier siècle ou du début du second, et dont l'origine syrienne ou palestinienne ne semble faire de doute pour personne (Cabrol, *Dict. d'arch. chrét.*, article, *Baptême*, c. 269. 281. 283) admet ouvertement la légitimité du baptême administré avec une triple affusion d'eau sur la tête du catéchumène. «Pour le baptême, ... baptisez dans l'eau courante. S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau, et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. Si tu n'as [assez] ni de

l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.» Mais laissons aux maîtres compétents tout le loisir d'exposer les raisons qui leur font reconnaître ici un véritable baptistère: après leur verdict, on nous accordera plus de crédit pour examiner, au point de vue de l'histoire, certaines conséquences archéologiques que nous entrevoyons.

Continuons le récit du travail. Dans le but de vérifier certaines conjectures architecturales, suggérées par les fouilles précédentes, on suspend les recherches vers l'orient, et l'on pratique un sondage à quelques pas au Nord-Est du baptistère. Presque à fleur de sol se présente un mur épais, grossièrement bâti et oblique par rapport à toutes les constructions déjà exploreés. A côté de cet ouvrage récent, à deux mètres environ de profondeur, apparaissent des pierres plates, de grandeur variée, qui en guise de cercueil recouvrent et entourent des restes d'ossements humains. Sur une de ces dalles à peine nivelées, le R. P. Vincent, O. P. à qui rien n'échappe, aperçoit le premier une inscription gravée à la pointe et consistant en trois lignes de majuscules grecques. Les lettres qui, comme l'*omicron,* sont d'ordinaire ovales ou arrondies, ont ici la forme rectangulaire.

ΘΗΚΗΚΕϹΑ | ΡΙΟΥΜΟΝ | ΑΖΟΝΤΟϹ

L'épigraphie de cette tombe du moine Césaire indiquerait, me dit-on, une époque assez basse, le V[e] ou le VI[e] siècle. A considérer sa place dans l'édifice et sa pauvreté extrême, il faudrait peut-être la descendre jusqu'au VII[e] siècle, après l'incendie de la basilique de l'Eléona par les Perses en 614.

Quelques jours après cette trouvaille, nous cherchions à l'Ouest de la propriété du *Credo,* une trace quelconque des murailles les plus occidentales de la basilique dans le but de résoudre la question alors incertaine de son orientation. Or, au beau milieu du chemin public nous trouvions d'abord des fondations parallèles à la crypte du *Credo* et d'une longueur de six mètres avec la largeur accoutumée; puis à l'extrémité Nord de ce débris de mur, une seconde dalle funéraire, encore placée horizontalement sur un tombeau chrétien. Dimensions de cette pierre tombale: hauteur 0,65 m; largeur 0,72 m; épaisseur 0,20 m. L'épitaphe consiste en deux lignes de caractères grecs qui ne forment qu'un seul mot:

ΕΙϹΙΔ
ωΡΟΥ

Ce nom propre d'Isidore ne nous dit rien. Les lettres sont gravées profondément; leurs dimensions, variées. Hauteur et largeur de la première lettre: douze et huit centimètres; hauteur et largeur de la dernière, vingt-et-un et neuf centimètres. *L'epsilon,* le *sigma,* l'*ômêga,*

l'*omicron* sont formés de lignes droites comme dans la première épitaphe et appartiennent sans doute à la même époque tardive.

Le tombeau le plus considérable que nous ayons rencontré, se trouve à une quarantaine de mètres du précédent, sous les fondations septentrionales de l'église et se prolonge sous terre vers le Sud, jusque près de l'endroit où gisait l'épitaphe du moine Césaire. Sept marches très hautes, taillées dans le rocher en dehors de la basilique, descendent sous les fondations soutenues ici par un pilier en maçonnerie. Un second escalier conduit à deux chambres funéraires presque entièrement comblées par la désagrégation du plafond, et suivies encore, semble-t-il, d'une autre salle plus basse et plus éloignée vers le Sud. Serait-ce le caveau que sainte Mélanie fit fabriquer dans l'*Apostolium* pour enterrer sa mère Albina et son mari le sénateur romain Pinianus? Le déblaiement nous réserve peut-être des choses intéressantes, mais il faut reprendre le travail principal et trouver avant tout le plan complet de la basilique.

Le 18 juillet, après avoir suivi fidèlement la tranchée garnie de silex à l'Est du baptistère, on atteignit deux nouvelles mosaïques situées au Sud de la galerie occidentale du *Pater*. L'une, toute blanche, conservée à trois mètres de profondeur et en dehors de la grande muraille, n'a pas été dégagée dans toute sa largeur. L'autre, à un niveau plus élevé d'un mètre et à l'intérieur de l'édifice, constitue un riche tapis, long de quatre mètres soixante-dix centimètres, reste du dallage primitif de la basilique. Sa bordure figure l'enroulement de deux cables multicolores: une couleur ocre très prononcée succède parfois au jaune, et le rouge est nuancé par un ton presque pourpre. Mais le dessin central nous intéresse encore plus que la bordure. C'est la reproduction agrandie de la mosaïque trouvée au premier jour des fouilles dans la vigne des Pères Blancs, à cinquante-cinq mètres de là. Les cadres ont quarante centimètres au lieu de trente, et une quatrième couleur s'ajoute dans le bouquet central. Celle-ci est plus soignée; mais l'une et l'autre sont de même style: seraient-elles de la même époque?

Cinq mètres au delà de cette belle mosaïque, neuf mètres trente-cinq centimètres à l'orient de l'extrémité Sud-Ouest du cloître du *Pater*, les ouvriers rencontrent enfin une tranchée perpendiculaire à celle qu'ils ont suivi; celle-ci remonte au Nord vers l'intérieur du *Pater*. Plusieurs pierres parfaitement taillées et de grand appareil sont encore *in situ* à cet embranchement. Mais près de là une grosse pierre appareillée, jointe aux fondations antiques, fait un retour d'angle vers l'Est. Per là nous comprenons que nous ne trouverons la muraille orientale de la basilique que dans le jardin du *Pater*.

Le 21 juillet on ouvre une tranchée dans ce jardin, tout près de la porte par où l'on entre d'ordinaire dans le quadruple portique. Au

moyen d'un repère aussi exact que possible, on dirige le travail vers le retour d'angle constaté en dehors du cloître. Parmi les déblais, on recueille un fragment de tablette bien polie en marbre blanc, teinté de bleu, d'un emploi commun au temps des Croisades. La plaque épaisse de vingt-cinq millimètres et haute de douze centimètres conserve un débris de trois lignes d'écriture. Onze majuscules latines, hautes de vingt-neuf millimètres environ, mais presque toutes mutilées, s'y reconnaissent aisément comme appartenant à trois mots latins: ADVEN .... | ... VOLV ... | ... LO ... Les trente-deux panneaux en faïence émaillée qui ornent le quadruple portique qui nous entoure, et qui offrent à nos regards l'Oraison Dominicale en trente-deux langues différentes, nous suggèrent aussitôt l'idée que nous avons entre les mains le débris d'une inscription de la même prière en latin:

.... ADVENiat regnum tuum,
fiat VOLVntas tua sicut
in coeLO et in terra ...

Dans un but d'utilité ou d'ornementation, le graveur creusa deux gros points, comme les foyers d'une ellipse, à l'intérieur de l'ovale des majuscules D. O. O. Ce détail aidera peut-être les épigraphistes à déterminer la date approximative de cet humble, mais intéressant débris.

Cependant, les ouvriers creusent dans le jardin du *Pater* et découvrent les montants en pierre d'une porte donnant accès dans un corridor rempli de décombres. On trouve aussi un fragment d'archivolte et deux tronçons de colonnes. On déblaye ensuite une petite cour où l'on descend par trois degrés; puis, par des marches demi-circulaires, on pénètre entre les montants de la porte, dans le corridor souterrain qui se dirige vers le Sud. Mais ici rien ne semble antique, car la taille des pierres et divers indices révèlent un ouvrage du moyen-âge. On dirait un petit ermitage installé dans une ruine. Enfin sur la gauche, apparaissent les fondations en blocs de silex et la dernière tranchée que nous cherchions à l'Est: elle est toute entière pratiquée dans le rocher et sa largeur dépasse deux mètres: voilà une base capable de porter la muraille orientale de la basilique.

En poursuivant les fouilles vers le cénotaphe de la Princesse de la Tour d'Auvergne, on découvre un mur demi-circulaire dont l'épaisseur ne dépasse guère trente centimètres mais qui s'adosse partout au rocher. C'est une abside, large seulement de trois mètres et dont les quatre assises inférieures descendent bien au-dessous des fondations monumentales, comme si elles appartenaient à une chapelle souterraine. Toutes les pierres appareillées de cette absidiole sont percées d'un ou de plusieurs trous carrés. Et du fond de ces trous, on retire des cram-

pons de cuivre, du plâtre et des chevilles en marbre blanc: appareil manifestement destiné à fixer soit le marbre des inscriptions, soit plutôt le stuc peint dont on recueille au milieu des décombres des centaines de fragments, tandis que d'autres adhèrent encore aux murailles. Entre toutes les couleurs, un bleu d'azur intense — du bleu de cobalt, nous dit un peintre — attire surtout les regards: il n'y en a pas de semblable dans les fresques du baptistère. En arrière de l'absidiole qui est exactement dans l'axe de la basilique, nous ne voyons trace ni d'une porte principale, ni d'une abside pour l'église supérieure, mais seulement la tranchée, large de deux mètres dix centimètres qui doit pourtant constituer la limite orientale de l'édifice. Car en dénudant le terrain, encore une dizaine de mètres plus à l'Est, par excès de précautions, nous trouvons le rocher à sa hauteur naturelle sans la moindre entaille ou construction qui décèle le travail de l'homme. D'autre part, la grande tranchée derrière l'absidiole est située à la distance de soixante-dix mètres des fondations parallèles naguere constatées dans le chemin public à l'Ouest du *Credo.* Soixante dix mètres de long et vingt de large: voilà des dimensions assez respectables.

Notre absidiole ne saurait différer de l'abside qu'on rencontra en 1870 en creusant les fondations du cloître du *Pater* et dont nous écrivions en 1897 qu'elle marquait, ainsi que la crypte du *Credo*, les limites extrêmes en dedans desquelles il fallait chercher la basilique primitive. Mais nous l'avouons en toute franchise: en attendant les fouilles, seules décisives dans l'espèce, nous nous figurions souvent l'abside de l'Eléona comme superposée à la crypte du *Credo.* Toutefois diverses raisons d'architecture que nous signalait le R. P. Vincent, nous inclinaient peu à peu à chercher au contraire le chevet de l'Eléona à l'Orient. Le manque de tout vestige d'architecture dans la grande tranchée orientale. juste en arrière de l'absidiole, où l'on aurait pu esperer une trace de l'abside de l'église supérieure, prolonge naturellement notre indécision. Heureusement la découverte d'une grotte antique en avant de l'absidiole, vient nous montrer sans doute possible, le centre religieux de l'église, et l'orientation véritable reçoit une confirmation éclatante quand nous trouvons, au centre du terrain du *Credo,* une très vaste citerne qui nous révèle sûrement la place de l'atrium.

Racontons ces deux trouvailles décisives et nous aurons fini. Le tunnel que nous avions rencontré sous le jardin du Pater-noster (à quelques mètres de la porte par où l'on entre d'ordinaire dans les portiques) se prolongeait droit au Sud entre deux murs en mauvaise maçonnerie, et en aboutissant au coin Nord de l'absidiole, passait au dessous du rocher naturel formant comme une voûte. Or à mesure qu'on la dégageait des décombres, cette partie rocheuse attirait davantage l'attention. Les pierres appareillées du coin Nord de l'absidiole, sont posées

comme pour buter cette roche et la soutenir. Le dessus de ce rocher domine notablement une mosaïque blanche que nous identifions avec le pavé de la nef septentrionale de l'église supérieure.

Le 19 décembre 1910, on cherche à s'assurer en partant de l'absidiole si le rocher en question se continue vers l'occident. En dégageant la paroi Nord de la crypte, on voit que les pierres taillées sont percées de trous, comme dans l'abside. A un mètre quatre-vingts centimètres, un retour de mur vers le Nord annonce un second passage parallèle au tunnel. Ici on trouve encore deux crampons de cuivre oxydé, des fragments de plaques en marbre blanc, un enduit couvert de peintures parmi lesquelles on voit du bleu céleste, du vert et beaucoup de rouge. On ramasse même une monnaie de Constance II, fils de Constantin. A un mètre douze centimètres plus à l'Ouest, un mur recommence qui, avec la fin du précédent, forme comme une porte et sert de montant pour soutenir une masse rocheuse en guise de linteau. Entre les deux, on dégage peu à peu un palier, puis toute la partie inférieure d'un escalier. Quatre marches de vingt-deux à vingt-cinq centimètres de hauteur sont conservées, ainsi que le bas d'une cinquième. Avec une sixième, on atteindrait le niveau du dallage en mosaïque blanche de la nef septentrionale de l'église supérieure. Bref, on dirait un escalier latéral qui, comme de nos jours à Bethléem, faciliterait la circulation entre la crypte et la basilique.

En prolongeant le déblaiement vers l'Ouest, on s'aperçoit que la partie Nord-Ouest de la crypte est constituée par une voûte rocheuse qui descend comme la retombée d'une caverne ordinaire, et finit complètement à un mètre quatre-vingts centimètres à l'Ouest de l'escalier. Plus de doute possible. Nous sommes dans l'intérieur d'une caverne dont le plafond est en majeure partie effondré. Et tous les murs que nous avons dégagés sur le flanc septentrional de la crypte jusqu'à une profondeur d'environ trois mètres et demi au dessous du sol actuel, ne furent établis jadis que dans le but de soutenir les débris du plafond rocheux de cette grotte qu'on avait donc un grand souci de préserver d'une ruine totale. Cependant, à l'Ouest de la fouille, les ouvriers ont atteint les fondations récentes de la galerie occidentale du *Pater* et vont fatalement s'arrêter, quand tout-à-coup, à un mètre trois quarts au dessus du sol de la crypte nous remarquons une entaille verticale dans le rocher. De haut en bas on suit cette coupure en enlevant avec précaution quelques pierres et même le montant d'un chancel dont nous avions déjà retrouvé la tête parmi les décombres qui obstruaient l'escalier voisin. La coupure verticale, de la hauteur d'un homme, semble vraiment le côté d'un corridor taillé dans le rocher, et nous révèle une troisième entrée dans la crypte, probablement même la principale: car, autant qu'on le peut conjecturer, son centre doit coïncider

à peu près avec l'axe de la basilique. Impossible pour le moment de vérifier l'hypothèse. Ne serait-il pas très imprudent et dangereux de fouiller davantage dans ce coin Sud-Ouest du jardin du *Pater,* à quatre mètres au dessous des colonnades déjà plusieurs fois ébranlées et endommagées par des tremblements de terre? — Néanmoins, notre joie est vive, car nous avons certainement retrouvé la moitié de la fameuse grotte qui servait de crypte à la basilique de sainte Hélène.

L'orientation était désormais certaine. Le R. P. Féderlin eut alors l'idée de faire une contre-épreuve. La moitié orientale du terrain exploré contenant l'église proprement dite, la moitié occidentale doit recéler l'atrium. Or l'atrium comportait d'ordinaire un puits, une citerne dont l'eau servait aux ablutions des fidèles. Sur le terrain du *Credo* et à partir des quatre coins de l'atrium présumé on trace donc deux diagonales en forme de croix de Saint-André, et à l'intersection des lignes on commence une large excavation. S'il n'y a point de citerne, le roc sera vite atteint, constaté qu'il est, tout près de là, à un mètre ou un mètre et demi de profondeur. Mais dans ce forage central, il faut descendre d'abord trois mètres et demi à travers des décombres sans intérêt; puis quatre-vingt-cinq centimètres à travers des restes d'incendie, terre noircie et pierres calcinées; encore un mètre et demi à travers des fragments d'architecture, dalles ou pierres appareillées; enfin quarante-cinq centimètres à travers des tessons de toute sorte, empâtés dans une vase blanche et dure, où l'on remarque surtout les poteries à extérieur ondulé qu'on nomme ici romaines, et de nombreuses petites fioles également en terre cuite qui n'ont perdu qu'une de leurs anses. Ce n'est qu'à six mètres et demi de profondeur qu'on atteint un ciment horizontal, dur, épais, et composé de chaux, de sable et de poteries broyées. Manifestement nous sommes alors au fond de la citerne dont on soupçonnait l'existence. On cherche aussitôt les autres dimensions: d'Est en Ouest on trouve onze mètres soixante-quinze centimètres; du Nord au Sud, huit mètres quarante-cinq centimètres. Le compartiment occidental, en dedans duquel on mesure une telle excavation ne saurait être que l'atrium de la basilique, et une telle citerne qui — même en ne calculant pour sa profondeur que les cinq mètres soixante-dix centimètres qui sont au dessous de la surface du roc, — peut emmagasiner cinq cent soixante-cinq mètres cubes d'eau au minimum, possède une réserve suffisante pour les besoins de l'église et de ses dépendances.

Les vastes tranchées dans le roc où reposaient les murailles de l'atrium formaient déjà un encadrement immense autour de la citerne centrale. Entre les deux, nous constatons l'existence d'un second rectangle, entaillé aussi profondément dans le roc, mais dépourvu de béton en silex: serait-ce une base préparée pour assurer la solidité des colonnades de l'atrium?

L'atrium une fois reconnu, l'attention se reportait plus vive vers la grotte effondrée, découverte au coin Sud-Ouest du jardin du *Pater*, et qui constitue évidemment le point capital de l'église. Y aurait-il moyen de la dégager davantage sans manquer à la prudence, et raison suffisante d'enlever encore quelques décombres tout contre les fondations modernes du portique méridional? — Une nouvelle trouvaille amena tout doucement la réalisation de notre très vif désir. Sous le coin Nord-Ouest du grand escalier moderne qui monte du terrain du Credo à celui du Pater, on avait retiré d'un trou conique pratiqué dans le rocher, un superbe chapiteau byzantin en forme de corbeille du haut de laquelle s'échappent des feuilles d'acanthe. Si, à quelques pas vers l'Est, on parvenait à découvrir une trace de colonne à sa place primitive, nous aurions une donnée pour reconnaître l'entrecolonnement et l'alignement des colonnes entre les nefs de la basilique. Un sondage pratiqué à l'endroit jugé propice, c'est-à-dire, devant la porte du musée du Pater, ne laisse apercevoir aucune trace de colonne, mais fait apparaître un bloc appareillé de fort belles dimensions: un mètre huit centimètres du Nord au Sud; un mètre quatre centimètres de l'Est à l'Ouest; soixante-deux centimètres de hauteur. Le plus intéressant c'est que la face méridionale de cette pierre remarquable coïncide avec le prolongement de la coupure verticale dans le rocher, reconnue comme un bord de l'entrée principale dans la grotte à dix mètres plus à l'Est. A la grosse pierre appareillée nous trouvons bientôt sa correspondante à deux mètres quarante centimètres vers le Sud. Entre les deux blocs, voilà de la maçonnerie obstruant l'escalier ou le corridor qui, avec une pente de dix à onze centimètres par mètre, nous conduirait au sol de la grotte, si nous pouvions nous glisser sous le pavillon et la galerie occidentale du Pater. Mais impossible de pratiquer un souterrain long de onze mètres sous les constructions modernes, sérieusement endommagées par les tremblements de terre. Toutefois, vu la déviation de l'entrée de la grotte au Nord, par rapport à l'axe soit de la basilique primitive, soit du cloître moderne, nous avons l'espoir de retrouver au delà de l'obstacle, et dans le coin Sud-Ouest du jardin, le bord méridional de l'entrée de cette grotte.

Le 9 janvier 1911, on descend de nouveau dans le coin Sud-Ouest du jardin et l'on fait tomber les décombres qui emplissent l'angle formé par le portique de l'Ouest et du Midi. Bientôt apparaît au Sud, une seconde coupure verticale dans le rocher, à un mètre soixante-dix centimètres de sa parallèle et nous avons ainsi la largeur exacte de l'entrée principale de la grotte dans la direction de Jérusalem. Mieux encore. Le rocher dont nous venons de constater la coupure, remonte beaucoup plus haut, se courbe comme l'amorce d'une voûte et s'arrondit juste à l'angle Sud-Ouest du jardin du *Pater*. Dans cette concavité,

nous retrouvons des fragments d'enduit, peints en vert, en rouge et surtout en bleu. Le rocher lui-même est percé de trous nombreux, comme les murs de soutènement observés précédemment. Çà et là se voient des tenons en cuivre auxquels adhèrent encore du plâtre et des morceaux de marbre, destinés évidemment à fixer soit les tablettes de marbre dont on recueille encore sept ou huit débris, soit surtout l'enduit orné de peintures qui seul se comprend bien dans les courbures de la voûte rocheuse. Plus bas gisaient au milieu des décombres, plusieurs tronçons de colonnes dont l'une mesure quarante-deux centimètres à la base, des plaques de porphyre noircies par le feu, du bois carbonisé et des cendres. Trois assises de grosses pierres grossièrement équarries semblent dire qu'à une époque inconnue, la grotte fut limitée intentionnellement à l'Ouest, et murée peut-être dans le but d'empêcher la chûte complète de la roche qui surplombe. Enfin un sondage horizontal fort discret dans les fondations récentes du portique méridional du *Pater*, permet d'apercevoir un mur ancien percé de trous, garni d'une feuillure, et donc semblable au pilier situé juste en face vers le Nord. C'est donc une porte symétrique qui annoncerait un escalier remontant dans la nef méridional de la basilique, et assurerait comme de l'autre côté, une circulation facile pour la vénération de la grotte. Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse que nous ne saurions vérifier en ce moment sans compromettre la solidité du portique méridional du *Pater*, voilà une quatrième entrée dans cette crypte mystérieuse dont la dimension certaine de l'Est à l'Ouest atteint six mètres et demi à peine.

En attendant les recherches complémentaires que permettra le retour de la belle saison, nous terminons les fouilles le 10 janvier 1911. Pour le moment avec son talent admirable et son acribie si hautement louée par tous les Palestinologues sans exception, le R. P. Hugues Vincent, O. P., doit publier dans la Revue Biblique, avril 1911, un article magistral, des plans dessins, photogravures, qui utilisent tous les détails d'architecture et les débris intéressants, ramenés au jour par la pioche de nos ouvriers.

Léon Cré
des Pères Blancs.

Zum illustrierten syrischen Evangeliar des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem. — In den *Monatsheften für Kunstwissenschaft* IV S. 260 Anm. 1 habe ich „mit Rücksicht auf die souveräne Nichtbeachtung meiner unter schweren Opfern erworbenen Prioritätsrechte auf die Publikation der von mir in Jerusalem aufgenommenen Dinge, mit welcher K. Lübeck in der *Wissenschaftlichen*

Beilage zur Germania, Jahrg. 1910 (Nr. 49 vom 8. Dezember) S. 381 bis 385 über „Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem auf altchristlichem Gebiete“ berichtet hat, geglaubt „mit allem Nachdruck“ aussprechen zu sollen, „daß ich von der Noblesse der Mitforscher aufs bestimmteste erwarte, man werde nicht das in ungünstigen äußeren Arbeitsbedingungen begründete langsame Fortschreiten meiner Veröffentlichungen mißbrauchen, um mir“ mit Publikationen des von mir entdeckten und vorläufig signalisierten Materials „zuvorzukommen“. In der Zwischenzeit zwischen der Niederschrift dieser Worte und ihrem Erscheinen im Drucke hat die fragliche optimistische Erwartung ihre denkbar schwerste Enttäuschung erfahren. Von dem Miniaturenschmuck der oben S. 106f. als Nr. 6 katalogisierten syrischen Hs. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, dessen Publikation in einem großen, denselben in das Zentrum des Problems: „Byzanz oder Syrien?“ stellenden Werke ich seit fünf Jahren in gründlichster Arbeit vorbereite, hat ein Schüler Fickers in Straßburg, Herr Dr. Joh. Reil, evangelischer Pastor zu Crostau bei Schirgiswalde (Königreich Sachsen), die ihm am bedeutungsvollsten scheinenden Stücke in der *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* XXXIV S. 138—146 unter dem Titel: *Der Bildschmuck des Evangeliars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem* mit vollen neun Seiten eines flüchtig hingeschriebenen Textes in größtenteils recht schlechten Aufnahmen auf den Markt geworfen. Er hat dies getan, obgleich ich mehr als zehnmal in der ersten Serie dieser Zeitschrift, der *Römischen Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. für Kirchengeschichte*, der *Byzantinischen Zeitschrift*, *Kölnischen Volkszeitung*, *Wissenschaftlichen Beilage zur Germania* und den *Historisch-politischen Blättern*, d. h. also in allen für die christlich-orientalische Kunstforschung unserer Tage maßgebenden Fachzeitschriften deutscher Zunge und in den wohl am ehesten auch von dem gebildeten evangelischen Publikum beachteten führenden Organen der katholischen Publizistik Deutschlands auf meine bevorstehende Veröffentlichung immer wieder hingewiesen und gelegentlich sogar über den Stand meiner Arbeit an derselben ganz genaue Angaben gemacht hatte. Er hat es getan, obwohl ihm mindestens ein Teil dieser meiner Verlautbarungen nachweislich bekannt war, da er dieselben in seinem Buche über *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu* mehrfach zitiert, ohne allerdings bei seiner jetzigen Publikation diese Zitation zu wiederholen (!). Dieses nach dem Urteil der in Sachen der christlich-orientalischen Kunstgeschichte unstreitig kompetentesten Stelle „unerhörte“ Verfahren muß naturgemäß buchhändlerisch die Veröffentlichung meines mit Aufwand so vieler Zeit und Mühe vorbereiteten Werkes aufs äußerste erschweren, wo nicht gänzlich unmöglich machen. Sollte die letztere Eventualität eintreten,

so würde mir nicht nur der schwerste ideelle, sondern auch ein kaum abzuschätzender materieller Schaden erwachsen, da die Entdeckung unseres illustrierten syrischen Evangelienbuches die eigentliche Hauptfrucht meiner Studienreise im Orient darstellt, für welche ich, von niemanden unterstützt, den Rest eines kleinen Kapitalvermögens buchstäblich bis auf den letzten Pfennig geopfert habe, da ich ferner seither für die Vorbereitung meiner Publikation von einem höchst bescheidenen Einkommen sehr beträchtliche weitere finanzielle Aufwendungen gemacht und endlich jene Vorbereitung selbst in rastloser und auf meine Gesundheit keinerlei Rücksicht nehmender Arbeit notgedrungen meist unter Verzicht selbst auf die notwendigste Nachtruhe neben anderweitiger aufreibender Tätigkeit her gefördert habe. Herr Pastor Dr. Reil hat den ihm von mir unter eingehendster Darlegung dieser Verhältnisse und mit einem Appell an seinen Charakter als Geistlicher eines christlichen Bekenntnisses nahegelegten Gedanken einer Ersetzung wenigstens dieses materiellen Schadens *a limine* abgewiesen. Die einzige Genugtuung, welche er mir zu bieten versprochen hat, besteht darin, daß er sein Vorgehen in einer öffentlichen Erklärung zu rechtfertigen und dadurch zu entschuldigen versuchen wird. An der Art, in welcher dies geschehen dürfte, schon im voraus eine Kritik zu üben, versage ich mir selbstverständlich. Wohl aber möchte ich schon jetzt an alle bei der Kunstforschung auf christlich-orientalischem Gebiete interessierte Kreise die eindringlichste Bitte richten, das endliche Zustandekommen meiner großen Publikation dadurch allenfalls noch zu ermöglichen, daß sie, von der Veröffentlichung Reils keinerlei Notiz nehmend, dieselbe tatsächlich zu einer nicht erfolgten machen. Ich fühle mich zu dieser Bitte um so mehr berechtigt, als mein Werk die völlige Haltlosigkeit seiner an die syrischen Miniaturenblätter geknüpften Ausführungen dartun würde, seine Arbeitsmethode aber sich in jedem Falle als eine solche erweisen wird, deren Oberflächlichkeit die Grenze des Unglaublichen streift. In letzterer Beziehung genüge es, vorläufig darauf hinzuweisen, daß er, der sich der Autopsie, mindestens der zweiten rühmt, es fertig bringt, die beiden Hss. Nr. 5 und Nr. 6 meines obigen Katalogs miteinander zu verwechseln und schon im Titel seines Aufsatzes mit einem *„von 1221“* selbst die Entstehungszeit der Bilderhs. unrichtig anzugeben.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis: Carolus Poussielgue bibliopola. Lipsiae: Otto Harrassowitz*

Scriptores Syri. Series secunda. Tomus XCIII: **H. Labourt,** *Dionysius bar Ṣalībī, Expositio liturgiae.* 1903. (95+106 S.)

Series tertia. Tomus IV: **I. Guidi, E.-W. Brooks, J.-B. Chabot,** *Chronica minora. Pars prior. Pars secunda.* 1903f. (238+180 S.)

Scriptores Arabici. Series tertia. Tomus I: **P. L. Cheikho S. J.,** *Petrus ibn Rahib, Chronicon Orientale.* 1903. (١٤٤+174 S.)

Scriptores Aethiopici. Series prima. Tomus XXXI: **E. Littmann,** *Philosophi Abessini.* 1904. (65+66 S.)

Series altera. Tomus V: **I. Guidi,** *Annales Johannis I, Jyâsu I, Bakāffā.* 1903—1905. (346+349 S.)

Tomus XVII: **K. Conti Rossini,** *Vitae sanctorum antiquiorum. 1. Acta Jārēd et Panṭalēwon.* 1904. (60+56 S.)

Tomus XXII: **K. Conti Rossini,** *Vitae sanctorium indigenarum. 1. Acta Marqorēwos.* 1904. (51+64 S.)

Tomus XXIII: **B. Turaiev,** *Vitae sanctorum indigenarum. 1. Acta S. Ferē-Mikā'ēl et S. Zar'a-Abrehām.* 1905. (35+32 S.)

Von den beiden großartigen Publikationsunternehmungen, durch welche bald nach der Jahrhundertwende unsere Kenntnis der christlichen Literaturen des Orients auf eine völlig neue Basis gestellt zu werden begann, der *Patrologia Orientalis* und dem *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* hat bislange nur die letztere dem Appelle stattgegeben, den der Unterzeichnete in der ersten Serie dieser Zeitschrift III S. 515f. an die Leitungen der zwei Unternehmen zu richten sich erlaubte, indem uns zunächst die in den JJ. 1903—1905 erschienenen ersten Faszikel der Sammlung zur Anzeige zugingen. Es ist eine der vielen höchst unliebsamen Folgeerscheinungen, welche die seit 1904 sich immer kritischer gestaltenden Verhältnisse des *Oriens Christianus* zeitigten, wenn die fragliche Anzeige erst nunmehr erfolgt, und ich muß für diese Verspätung sowohl unsere Leser, als auch die hochverehrten Herausgeber des *Corpus* nachdrücklichst um Vergebung bitten. Um so nachdrücklicher deshalb, weil die seither mit großer Rührigkeit schon ungleich weiter ausgebaute Publikation sich mit jenen Erstlingen alsbald in der denkbar vorteilhaftesten Weise eingeführt hatte!

Die Ausgaben der kleinen syrischen Geschichtswerke von Guidi und Brooks-Chabot, bzw. der Weltchronik des Buṭrus ibn ar-Râhib von Cheikho haben uns zwar, abgesehen davon, daß die erstere erstmals den vollständigen Text einer bis zum J. 846 gehenden jakobitischen Chronik bietet, Neues nicht bekannt gemacht. Aber in einem Falle

bestand zweifellos ein dringendes Bedürfnis darnach, das teilweise so hochwichtige einschlägige Material, das bisher nur hier und dort zerstreut zugänglich war, in einer einheitlichen Edition bequem zur Hand zu haben. Im anderen tritt wenigstens der arabische Urtext erstmals den lateinischen Übersetzungen des Abraham Echellensis und J. S. Assemani zur Seite, welche der Herausgeber auch der seinigen zugrunde gelegt hat. Und ist Buṭrus ar-Râhib auch zweifellos in gewissem Sinne die entschieden bescheidenste Erscheinung unter den christlichen Geschichtsschreibern in arabischer Sprache, so mußte doch auch sein Werk einmal im Original bekannt gemacht werden. Unbedingt zu wünschen wäre dann freilich gewesen, daß neben dem nur rund ein halbes Jahrhundert nach Abfassung desselben geschriebenen vatikanischen Kodex auch die jüngere Hs. des British Museum mit ihren Zusätzen und Ergänzungen eine Heranziehung erfahren hätte. Auf die „*locorum distantia*“, durch welche Ch. (Übers. S. VII) das Unterlassen dieser ihm selbst sogar im Interesse der Textkritik wünschenswert erschienenen Heranziehung entschuldigen möchte, sollte man sich im Zeitalter der Weiß auf Schwarz-Photographie im Rahmen einer Unternehmung von der Bedeutung des *Corpus* wirklich nicht berufen.

Über den absoluten Wert oder Unwert der Weltchronik des Buṭrus, die relativ für die früher oder später einmal zu unternehmende erweiterte Neuschöpfung der die orientalische Chronographie angehenden Partieen von Gelzers grundlegendem *Sextus Julius Africanus* ihre unleugbare Bedeutung jedenfalls hat, kann im Augenblick ein abschließendes Urteil noch nicht gefällt werden. Man wird speziell seinen Abriß der koptischen Patriarchengeschichte genauer mit dem Werke des Severus von Asmûnain samt Fortsetzungen, dessen Herausgabe unterdessen im *Corpus* selbst (*Script. Arab. Series III. Tom. IX*) durch Seybold, in der *Patrologia Orientalis* (*I 2* und *4*; *V 1*) durch Evetts in Angriff genommen wurde, und der noch älteren Behandlung des Gegenstandes zu vergleichen haben, deren Edition gleichfalls Seybold vorbereitet. Im übrigen sind an Arabischem neben die Arbeit unseres ägyptischen Jakobiten, abgesehen von den Geschichtswerken des Eutychios und al-Makîns, heute vor allem dasjenige des Maḥbûb (Agapios) von Hierapolis und die anonyme „Chronik von Seert“ zu halten, durch deren wenigstens begonnene Veröffentlichung die *Patrologia Orientalis* sich eines ihrer hervorragendsten Verdienste erworben hat. Auch auf die abschließende Veröffentlichungsarbeit zu dem Geschichtswerke des Elias bar Šînâjâ ist hier zu verweisen. Eine künftige Untersuchung über die Chronographie des nichtgriechischen christlichen Orients wird übrigens nicht sowohl nach Sprachen, als vielmehr nach Bekenntnissen vorzugehen und vor allem zu zeigen haben, aus welchen Quellen und in welcher Form die historische Tradition sich innerhalb der einzelnen Konfessionen des Ostens gebildet hat und ob und wie sich diese verschiedenen Traditionsformen gegenseitig beeinflußt haben.

Labourts Ausgabe der Meßerklärung des Ja'qûß, genannt Dionysios, bar Ṣalîßî hat den seither durch weitere Bände des *Corpus* uns vor allem als Exeget nahe gebrachten, wohl innerlich bedeutendsten Schriftsteller und Gelehrten der syrischen Renaissance des 12. und 13. Jahrhs. zunächst von der Seite seiner Beschäftigung mit der Liturgie her

kennen gelehrt. Sie hat zugleich der liturgiegeschichtlichen Forschung eine Quelle von höchstem Werte erschlossen. Franz hat in seinem naturgemäß wesentlich auf das Abendland gehenden großen Werk über *Die Messe im deutschen Mittelalter* der orientalischen Meßerklärung nur wenige, die wichtigsten griechischen Dokumente in Betracht ziehende Seiten widmen können. Auch hier wird, wenn einmal das gesamte erhaltene Material zugänglich gemacht sein wird, eine größere Spezialarbeit weiterzuführen haben. Bei Durchführung derselben dürfte sich ein nicht geringes Verdienst der Schrift Bar Ṣalîβîs sehr entschieden herausstellen, ohne daß ich die bahnbrechende Stellung Ja'qûβs von Edessa für die liturgischen Studien der Syrer und die Bedeutung der Meßerklärung des Môšê bar Kêφâ und der *expositio officiorum* des Nestorianers Georgios von Arbela verkennen möchte, die beide hoffentlich bald gleichfalls im Drucke vorliegen werden.

Die von Bar Ṣalîβî als Metropolit von Amida, also zwischen den JJ. 1166 und 1171 geschriebene, einem Metropoliten Ignatios von Jerusalem gewidmete und von diesem behufs der Auseinandersetzung mit den Lateinern erbetene Meßerklärung ist letzten Grundes nur Bestandteil eines wohl infolge des Todes des Verfassers unvollendet gebliebenen umfassenden liturgiewissenschaftlichen Werkes, in dessen Rahmen ihr eine entsprechende Arbeit über die Taufliturgie voranging. Vgl. S. 2 Z. 28—3 Z. 8 (Übers. S. 34 Z. 12—19). Ältere Behandlungen des Gegenstandes sind natürlich zugrunde gelegt, und mehrfach finden sich ganze Nester gelehrter Zitate. Muß es somit künftiger Forschung, namentlich einem Vergleiche mit der Liturgieerklärung des Môšê bar Kêφâ überlassen werden, festzustellen, wie weit im einzelnen Eigengut Bar Ṣalîβîs vorliegt, so läßt sich doch im allgemeinen eine bestimmte — und sehr gesunde — Eigenart in der Gesamthaltung der wenn auch noch so kompilatorischen Arbeit nicht verkennen. Eine — merkwürdigerweise ihres Kopfstückes entbehrende — einheitliche mystisch-rememorative Deutung auf den Gesamtverlauf der Heilsökonomie von der Weltschöpfung bis zur Auferstehung am Ende der Zeiten ist nur bezüglich der eigentlichen Anaphora durchgeführt. Mystische Einzeldeutung findet sich auch sonst vielfältig, doch ist mit solcher immerhin Maß gehalten und vor allem jede gekünstelte Spielerei vermieden. Sein Bestes gibt der Verfasser aber unstreitig in der — man möchte sagen: philologischen — Worterklärung des liturgischen Textes. Die hierher gehörigen Abschnitte über das nicaeno-konstantinopolitanische Symbol, den Einsetzungsbericht und das Vaterunser sind Perlen nüchtern umsichtiger Bemühung um die Ermittelung des Literalsinns. Sogar zu einem textkritischen Versuche wächst sich unter dem Drucke dogmatischer Bedenken S. 55 Z. 27—57 Z. 1 (Übers. S. 71 Z. 21—72 Z. 19) diese Philologenarbeit aus, und es ist anzuerkennen, daß die vorgeschlagene Textesemendation insoferne eine glückliche ist, als sie, grammatisch leicht, die fraglichen Bedenken tadellos ausräumt. Falsch ist sie allerdings gleichwohl. Denn das beanstandete: ܗܘ ܫܘܬܦܐ ܕܚܫ̈ܐ (*„qui passionum es particeps"*) erweist sich bei einem Vergleiche mit dem griechischen Texte der Jakobusliturgie (Brightman, *Liturgies Eastern and Western* S. 51 Z. 11) als eine sklavische Wiedergabe von: ὁ συμπαθής in der Bedeutung: „der Mitleiden Fühlende". Eine Kenntnis der Vorlage des syrischen Textes hätte von der Überflüssigkeit jeder Konjekturalkritik überzeugen müssen. Mit der philologischen Bemühung um Textsinn und Textgestalt geht ein unverkennbares historisches Interesse der Liturgie gegenüber Hand in Hand. Was in dieser Richtung z. B. (S. 21 Z. 5—11; 21 Z. 15—23 Z. 25; 40 Z. 24—41

Z. 10. Übers. S. 47 Z. 11—16; 47 Z. 20—49 Z. 2; 60 Z. 23—36) über Verhältnisse einer früheren Zeit bezüglich der μεγάλη εἴσοδος, des Entlassungsaktes und der Rezitation der *nomina* (= *„liber vitae"*) mitgeteilt wird, zeugt von ausgezeichneter Erudition und ist liturgiegeschichtlich vom höchsten Interesse. Daß es daneben auch an einzelnen Zügen starker historischer Naivität nicht fehlt, wird niemanden erstaunen, so wenn (S. 32 Z. 22—27; Übers. S. 55 Z. 6—10) der jakobitische Offertoriums-*Seδrâ* schon für die Liturgie der apostolischen Zeit vorausgesetzt und die Rezitation des Symbols in der Messe auf eine Anordnung des ersten allgemeinen Konzils zu Nikaia zurückgeführt wird. Die in seiner sonstigen Schriftstellerei markant hervortretende antihaeresianische Richtung Bar Ṣaliβis kommt in gelegentlicher Polemik gegen Nestorianer, Chalkedonensier und namentlich Armenier auch hier zur Geltung. Nicht minder zieht sich endlich ein Kampf gegen allerhand die strenge Reinheit des altangestammten Ritus bedrohenden Abusus der liturgischen Praxis wie ein roter Faden durch das Ganze, und gerade die hierher gehörigen Bemerkungen müßten für denjenigen besonders bedeutungsvoll werden, welcher sich etwa einmal darangeben sollte, die Geschichte der jakobitischen Meßliturgie in ähnlicher Weise darzustellen, wie es de Meester in den ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ (Rom 1908) S. 245—357 mit der Textgeschichte der byzantinischen Chrysostomos-Liturgie getan hat.

Eine besondere Rührigkeit hat, wie es nicht anders zu erwarten war, unter der Leitung eines Meisters wie I. Guidi der äthiopische Zweig des *Corpus*-Unternehmens von allem Anfang an bekundet. Den merkwürdigen abessinischen Philosophen Zar'a-Jâ'qôb (geb. 1599; † 1692), dessen rationalistisches Denken bei aller Abwendung von Kirchentum und kirchlichem Dogma eine reine und warme Flamme echter Religiosität belebt, und seinen ihm nicht ebenbürtigen, aber doch noch immer sehr beachtenswerten Schüler Walda-Ḥejwat uns bekannt gemacht zu haben, ist hier ein kaum hoch genug anzuschlagendes Verdienst Littmanns. Es handelt sich hier um eine geradezu in der gesamten christlich-orientalischen Geisteswelt einzig dastehende Erscheinung von stiller, würdiger Größe. Guidi selbst nahm mit energischer Hand die systematische Erschließung der für die politische, kirchliche und Kulturgeschichte Abessiniens gleich wichtigen Königsannalen in Angriff. Von den zuerst zur Veröffentlichung gelangten Stücken der seiner einheimischen Heiligenwelt gewidmeten hagiographischen Literatur führen die Viten des Sängers Jârêd und des hl. Panṭalêwôn in die sagenverklärte Urzeit des äthiopischen Christentums, während diejenigen des Ferê-Mîkâ'êl und Zar'a-Abrehâm zwei Gottesmänner des 15. Jahrhs. zu Helden haben. Ein ungewöhnlich groß angelegtes Werk waren die Akten des Marqôrêwôs († 1419), die einleitend bis auf die älteste Sagengeschichte des äthiopischen Volkstums zurückgriffen. Es kann daher kaum lebhaft genug bedauert werden, daß anscheinend das einzige vollständige Exemplar derselben der Vernichtung anheimfiel. Um so höheren Wert gewinnt aber naturgemäß, was Conti Rossini uns von ihnen auszugsweise gerettet hat.

Ich habe V. S. 162—173 der ersten Serie dieser Zeitschrift das Material herangezogen, welches die Marqôrêwôs-Akten zur Geschichte des äthiopischen Bibelkanons

bieten. Auch sonst begegnen in diesen wenigen Proben hagiographischen Schrifttums mannigfache über den Kreis des Hagiographischen hinaus interessante Elemente. Verschiedener Kirchen und Klöster Abessiniens und ihrer Gründung wird gedacht. Auf Studien, Bücherbesitz und Lektüre seiner Mönchskreise fallen beachtenswerte Streiflichter. Angaben über Visionen, welche die Helden unserer Erzählungen schauten, dürften schwerlich etwas anderes als gewisse ikonographische Typen der äthiopischen Kunst widerspiegeln. Höchst merkwürdig ist es, wenn in der Biographie Zara-'Abrehâms (S. 35 Z. 23. Übers. S. 31 Z. 20) der Sterbetag des Gerechten sein „Pascha" heißt. Vor allem ist es endlich auch hier die Liturgiegeschichte, für die einiger nicht zu unterschätzender Ertrag abfällt. So wird durch die Vita des Ferê-Mîkâ'êl (S. 9. Übers. S. 3) ein praktischer Gebrauch des Gebetes AK VII 36 in der äthiopischen Liturgie bezeugt. Ein Stück alter eucharistischer Liturgie wird unter Berufung auf die „Didaskalia der Apostel" an einer eigentümlichen Trishagionseinleitung in der Jârêd-Legende (S. 21. Übers. S. 19) mitgeteilt. Ein Formular des litaneimäßigen allgemeinen Kirchengebetes (Εἰρηνικά, 'Εκτενής, Μεγάλη Συναπτή griechisch gesprochen!) wirkt in der Pantalêwôn-Legende Kap. 41 S. 48. Übers. S. 44) nach, und selbst eine weitere orientalische Parallele zum: „*Supplices*" der römisch-abendländischen Messe bietet sich, wenn hier Kap. 8 (S. 54. Übers. S. 50) vom „Altar des Herrn im Himmel" die Rede ist, auf den „wie Wohlgeruch" das Opfer emporsteige.

Die Konstituierung des Textes und die Übersetzung sind in diesen ersten Heften des *Corpus* durchweg befriedigend gewesen. Ein sehr glücklicher Griff war es, daß für die entschieden eher dem modernen als dem antiken Empfinden nahestehenden abessinischen Königsannalen statt des Lateinischen ausnahmsweise das Französische als Sprache der Übersetzung gewählt wurde. Dankenswert ist auch, daß der Übersetzung der Meßerklärung Bar Ṣalîβîs, ein Wiederabdruck der Renaudotschen Übersetzung der jakobitischen Normalliturgie vorausgeschickt wurde.

Ich schließe diese Anzeige mit der Erneuerung der Eingangs berührten Bitte vom J. 1903: es möchten *Corpus* und *Patrologia* unserer Zeitschrift eine ständige möglichst eingehende Berichterstattung über ihre Fortschritte ermöglichen. Es würde dafür gesorgt werden, daß im Gegensatze zu der gegenwärtigen recht summarischen Besprechung eine solche Berichterstattung für jede Literatur sich in die Hand eines bestimmten Fachmannes von zweifelloser Kompetenz gelegt sähe. Andererseits dürfte der *Oriens Christianus* auf ein derartiges Entgegenkommen um so eher zu hoffen berechtigt sein, als er selbst, um es zu vermeiden, daß den zwei großen Unternehmen eine weitere Art von Konkurrenz erwachse, in Zukunft prinzipiell auf eine Veröffentlichung so umfangreicher Texte verzichtend, wie sie namentlich seit 1906 auf seinen Seiten ediert wurden, neben einer intensiveren Beschäftigung mit archäologischen und kunstgeschichtlichen Problemen und der möglichst umfassenden Erfüllung der einem periodischen Organe sich besonders aufdrängenden Aufgabe wissenschaftlicher Berichterstattung sich vielmehr auf die Publikation und Erläuterung irgend ein besonderes Interesse bietender kürzerer Texte, sowie darauf be-

schränken wird, bisher nur im Original veröffentlichtes Material durch Übersetzung erst allgemein zugänglich zu machen.

Dr. A. Baumstark.

Agop Manandian, (*Nonnos.*) *Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz.* Marburg 1903. (81 S.).

F. N. Finck, *Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joannissiany zu Tiflis.* Leipzig-Marburg 1903. (XXIII, 260 S.).

F. N. Finck—L. Gjandschezian, *Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der Königl. Universitätsbibliothek zu Tübingen. M. Handschriften. a) Orientalische. XIII. Verzeichnis der armenischen Handschriften.* Tübingen 1907. (276 S.) Mit dem zugehörigen *Atlas.* (43 S.).

1. Die dem Abte Nonnos zugeschriebenen, in den Anfang des 6. Jhs. versetzten Scholien zu vier Reden des hl. Gregor von Nazianz sind uns in einer armenischen Version überkommen, die sich, abweichend von der Vierteilung des griech. Originals, in fünf Reden gliedert: 1) über die Epiphanie des Herrn, 2) Über Basilius von Caesarea, 3) u. 4) An den König Julian (2 Strafreden), 5) Auf den Bischof und Märtyrer Cyprianus. Dieser hier zum ersten Male edierte altarmenische Nonnos-Text ist vollständig überliefert: a) in zwei Venezianer Mechitharisten-Codices, deren ältester aus dem J. 1208 stammt. b) in einem handschriftlichen Sammelwerk der Etschmiadziner Bibliothek aus dem Jahre 1223, bezeichnet als *Ms. No. 2093* (Hauptkatalog *No. 2050*), C) in einem weiteren Etschmiadziner Sammelkodex *No. 1775* (Hauptkatalog *No. 1733*), von A. Manandian, dem Hersteller der vorliegenden Ausgabe, entdeckt, und den korrektesten Text darstellend. Außerdem ist vorhanden noch eine verkürzte, von einem Schreiber Hovsep zusammengestellte Excerpten-Fassung derselben Scholien (*Cod. Etschm. No. 1808* resp. *1765* aus d. J. 1690) in dreißig Kapiteln, und eine ähnliche, auf Exzerpierung beruhende Kompilation der Scholien, die, wie P. J. Dashian zuerst eingesehen hat, im armenischen „*Liber Causarum*“ (cf. Dash. *Cat. der arm. Hdschr. d. Mech.-Bibl. zu Wien* 1895, S. 225–229) vorliegt. Warum der gelehrte, auf den verschiedensten Gebieten armenischer Philologie vorteilhaft ausgezeichnete Herausgeber, für die vorliegende Ausgabe, welcher er, übrigens mit Recht, den ausführlichen Text der zwei Etschmiadziner Hss. zugrunde legt, mit möglichster Berücksichtigung der Auszüge des Hovsep und des „*Liber Causarum*“, nicht auch, wenn auch nur ergänzungs- und aushilfsweise, die Venezianer-Codd. verwertet hat, ist nicht zu ersehen. Gleichwohl darf die von ihm gegebene, von kritischem Apparate begleitete Text-Fassung als wesentlich gelungene gelten. Manches bliebe

ja noch in philologischer Hinsicht zu ergänzen und zu erörtern; so u. a. auch, wie ja Herausgeber in seinem Vorwort selbst hervorhebt, die Feststellung des armenischen Verfassers und der Zeit der Übersetzung. Hierüber heißt es in einer Nachschrift zu dem erwähnten Hovsep-Exzerpt: «Von diesen mythologischen Geschichten der alten «Heiden, welche verfaßt hat David Anyalth, der Philosoph, habe ich «Joseph die brauchbarsten ausgewählt» etc. —; ebenso in einer Nachschrift zu *Cod. Etschm. No. 1775:* «Dieses <ist das> Buch der Mytho«logie der ausländischen Philosophen, verfaßt von David Anyalth, dem «Philosophen». Derselben verschwommenen, halb-mythischen Gestalt des Philosophen David sind aber, wie Manandian richtig bemerkt, auch sonst mehrere Schriften zugeschrieben, die ihm nicht zugehören, so daß diese Frage einer eingehenden kritischen Untersuchung bedürfte.

2. Unter der kleinen Schar wissenschaftlicher Pioniere auf dem schwierigen, immer noch ungenügend erforschten armeno-kaukasischen Gebiete ragt als der Größten einer Franz Nik. Finck hervor. In seinem allzu kurzen Leben vielfach verkannt und ungenügend gewürdigt, hat er, der universalistische Sprachforscher und Sprachphilosoph, nicht am mindesten auf diesem seinem Lieblingsgebiet tiefgreifend und originell gewirkt. Sein hier vorliegender Katalog der Bibliothek eines armenischen Magnaten, den Finck auf seiner kaukasischen Forschungsreise näher kennen gelernt hatte, zeichnet sich aus durch philologische Akribie, und reiht sich diesbezüglich dem klassischen Katalogwerke P. Dashians würdig an, mit dem es auch in praktischer Ausstattung und äußerer Anlage wetteifert. Wie bei Dashian, so zerfällt auch hier das Werk in einen armenischen Teil (S. 1—204) und in einen deutschen (S. 205—218), so zwar, daß, wie bei jenem, so auch hier die armenische Partie den eigentlichen Hauptbestandteil bildet, berechnet für den Gebrauch der armenischen Gelehrten und der Armenologen, während der beigegebene deutsche Text mit dem eingehenden Registerverzeichnis für solche, die des Armenischen unkundig sind, genügend orientiert.

3. Der Tübinger Universität gebührt die Ehre, wie wohl keiner andern zweiten auf deutschem Boden, eine Pflegestätte armenischer Sprache und armenischer Philologie gewesen zu sein, wo schon seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts dieses anderwärts mit kurzsichtiger Geringschätzung behandelte oder vernachlässigte Wissensfach ein stehender Lehrgegenstand war. Namen wie Welte, Himpel und besonders Paul Vetter haben sich ein dauerndes Andenken bei allen Armenisten gesichert. Auch durch eine verhältnismäßig reichhaltige und mannigfaltige Sammlung armenischer Hss. zeichnet sich Tübingens Universitäts-Bibliothek aus; sie besteht in der Hauptsache aus dem Fond der ehemaligen Privat-Hssammlung des Armeniers Enfiadscheanz

in Tiflis, die durch Vermittelung Fr. N. Fincks am 20. April 1904 käuflich in den Besitz der Tübinger Bibl. überging. Diese über hundert Codex-Nummern umfassende, sich über die verschiedensten Wissensdisziplinen, vor allem über das theologisch-kirchliche Gebiet, erstreckende armenische Handschriftensammlung, ist nun in dem Finck-Gjandschezian'schen Katalog gebucht nach den einzelnen Disziplinen, also daß der Reihenfolge nach aufgeführt werden: 1) Evangelien (*Ma XIII 1—6*), 2) Exegese (*Ma XIII 7—16*), 3) Liturgik (*Ma XIII 17—37*), 4) Erbauungsliteratur (*Ma XIII 38—XIII 51*), 5) Dogmatik und Polemik (*Ma XIII 52—XIII 59*), 6) Dichtung (meist geistliche, Hymnen u. dgl.) (*Ma XIII 60—66*), 7) Geschichte (*Ma XIII 67—73*), 8) Philosophie, Philologie, Naturwissenschaft, Medizin (*Ma XIII 74—91*), 9) Sammelhandschriften (*Ma XIII 92—103*). Die diplomatische Beschreibung der Einzelhandschriften ist musterhaft durchgeführt. Besondere Sorgfalt ist auf die Charakterisierung der Einzelschriften durch systematische Gliederung und Inhaltsangabe der Einzelabschnitte verwendet. Die für die Abfassungsgeschichte bedeutenden, auch philologisch-linguistisch wichtigen Nachschriften, Redaktoren- und Copisten-Memorialnotizen, armenisch sog. Jišatakaran's, werden häufig im Urtext zitiert. Als sehr wertvolles, die Benutzung erleichterndes Ergänzungsstück tritt ein Namen- und Sach-Register hinzu, das bei den wichtigeren Rubriken (als z. B. *Dichtungen, Gebete, Hymnen*) noch zum Überflusse ein Verzeichnis der Anfänge der Einzelstücke in alphabetischer Folge in Urtext gibt.

Besondere Erwähnung verdient der dem Katalog beigegebene „Atlas", enthaltend: 1) *Armenische Palaeographie*, worin Finck den dankenswerten Versuch macht, auf Grund und im Anschluß an entsprechende Schriftproben der Hss. die von P. Dashian kaum inaugurierte Hilfswissenschaft der armenischen Palaeographie weiter auszubauen und zu illustrieren; 2) *Kleinarmenische Miniaturenmalerei. Die Miniaturen des Tübinger Evangeliars Ma XIII 1 vom J. 1113, bzw. 893 n. Chr.* von Josef Strzygowski (Tüb. 1907), eine feinsinnige Studie, die uns mit der Miniaturenschule des Klosters Drasark im kilikischen Kleinarmenien bekannt macht, das „an einem der wichtigsten Knotenpunkte der mittelalterlichen Welt" gelegen als Kunstzentrale, als Florenz von Klein-Armenien, griechisch-syrische mit persischen Motiven zu einer neuen Kunstform vereinigt, umbildet, und nach Byzanz und der slavischen Welt hin vermittelt, den Ornamentstil dieser Kulturkreise für alle Zeiten bestimmend.

Dr. Karst.

Oskar Wulff, *Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Teil I. Altchristliche Bildwerke (Königliche Museen zu Berlin. Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen. Zweite Auflage. Dritter Band.)* Berlin 1909 (Druck und Verlag von Georg Reimer). — Gr. 4⁰. VIII, 336 S. Text mit zahlreichen Abb. 75 Tafeln.

Karl Maria Kaufmann, *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Ausgrabungen der Frankfurter Expedition am Karm Abu Mina 1905—1907. Erster Band. Mit 613 Abbildungen auf 70 Tafeln in Heliogravüre und 32 Tafeln in Lichtdruck sowie zahlreichen Textbildern und Plänen.* Leipzig 1910 (Verlag von Karl W. Hiersemann). — Fol. X, 142 S. Text. 102 Tafeln.

Max van Berchem — Josef Strzygowski, *Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr. Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande. Mit einem Beitrage: „The churches and monasteries of the Tur Abdin" von* Gertrude L. Bell. 1910. Heidelberg (Carl Winter's Universitätsbuchhandlung). Paris (Ernest Léroux). — Gr. 4⁰. 390 S. mit: *XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen.*

Gabriel Millet, *Monuments byzantins de Mistra. Materiaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles. Avec le concours de* Henri Eustache, Sophie Millet, Jules Rousin et Pierre Roumpos. Paris 1910 (Ernest Léroux Éditeur). *Album de 152 Planches* in Fol. mit 32 S. Text.

Hermann Thiersch, *Pharos. Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte.* 1909. Leipzig und Berlin (Druck und Verlag von B. G. Teubner). — Gr. 4⁰. VIII, 260 S.: *mit 9 Tafeln, 2 Beilagen und 455 Abbildungen im Text.*

Hugo Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst. Erster Band: Literarischer Teil. Zweiter Band: Kunstgeschichtlicher Teil (mit einer farbigen Tafel und 348 Abbildungen).* Leipzig 1909 (Verlag von E. A. Seemann). — Lex. 8⁰. XVI, 114 S. und XVI, 327 S.

1. Von den Abteilungen des Kaiser-Friedrich-Museums ist die altchristliche, mit deren Beständen O. Wulff im Auftrage der Generalverwaltung der Kgl. Museen in Berlin bekannt macht, die jüngste. Aber obgleich mit einem systematischen Sammeln für sie erst ums J. 1895 begonnen wurde, nimmt sie heute bereits unter den uns Kunst und Kunsthandwerk des christlichen Orients nahebringenden Denkmälersammlungen eine der hervorragendsten Stellen ein. Nicht weniger als 1695 Nummern sind es, welche der —, um es sofort zu sagen, in jeder

Beziehung mustergültige — Katalog, nach Material bezw. Technik in die neun Hauptgruppen: I. Steinplastik, II. Holzplastik, III. Beinschnitzerei, IV. Lederarbeiten, V. Metallplastik, VI. Goldschmiedearbeit und Steinschnitt, VII. Glas, VIII. Keramik und IX. Malerei gegliedert, einer wissenschaftlichen Verwertung auch ferne vom Aufbewahrungsorte erschließt. In erster Linie hat der Boden Ägyptens, auf dem J. Strzygowski, in zweiter Linie das byzantinisch-kleinasiatische Gebiet, wo Th. Wiegand die Hauptmasse der Erwerbungen vermittelte, das Monumentenmaterial geliefert. Nur in beschränkterem Umfange haben auch Ankäufe in Italien dazu gedient, einen aus altem Museumsbesitz übernommenen Grundstock zu erweitern. Das 7. Jahrh. bildet die untere Zeitgrenze, bis zu der wenigstens außerhalb Ägyptens gemachte Erwerbungen in die Abteilung Aufnahme fanden. Es ist demgemäß namentlich das Werden und Wesen der altbyzantinischen und dasjenige der koptischen Kunstrichtung, was hier in höchst instruktiver Weise sich verfolgen läßt. So wird beispielshalber die Entwicklung des architektonischen Ziergliedes jener beiden Stile durch je eine stattliche Reihe von Stücken (NN. 159—191 bezw. 195—241) so lehrreich als möglich beleuchtet. Zu einer Gruppe von Proben koptischer Rundskulptur und Reliefplastik (NN. 42—72) bildet zunächst im Rahmen der Steindenkmäler vor allem eine kleine, aber auserlesene Sammlung bis Ende des 8. Jahrhs. herabreichender koptischer Grabstelen eine dankenswerte Ergänzung. Von weiteren geschlossenen Denkmälergruppen möchte ich etwa diejenigen der Kämme (NN. 286 bis 304), der Haarnadeln (NN. 305f.; 453—501), metallener Beleuchtungsgeräte verschiedener Art (NN. 760—814; 991—1012) und reliefgeschmückter Bronzerauchfässer mit NTlicher Szenenfolge (NN. 967 bis 971) als solche hervorheben, die bei einer dringend wünschenswerten monogrophischen Vornahme der betreffenden Monumentenklasse eine besonders sorgfältige Berücksichtigung zu finden hätten. Wertvolle Aufschlüsse würden beispielsweise bei den zuerst genannten Gruppen für die Stellung älterer christlich-orientalischer „Kunst“ zu gegenständlich paganen Motiven zu holen sein. Für die Spezialbehandlung eines in dieser Kunstwelt so bedeutsam hervortretenden dekorativen Motivs wie desjenigen der Weinranke findet sich auch außerhalb eines Kreises diesen Ornamenttyp vertretender Beinschnitzereien (NN. 616—688) an verschiedenen Stellen ein hervorragend reiches und gutes Material. Eine aus Jerusalem stammende Bleiampulle für Olreliquien ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΟΠΩΝ, die sich aufs nächste mit den kostbareren Monzeser Ölampullen berührt, (N. 1097) hat, wenn auch vorerst noch völlig allein stehend, deshalb einen außergewöhnlichen Wert, weil sie zu verheißen scheint, welche Bereicherung die kunstgeschichtlich so unschätzbare Gruppe der Monzeser Ampullen bei

besserer Durchfurchung desselben vielleicht noch einmal aus dem Untergrund der heiligen Stadt heraus erfahren dürfte. Einen nicht minder interessanten Typ anscheinend kleinasiatischer Tonampullen, dessen Vertreter (NN. 1350f.; 1353) in Berlin, wie überhaupt, hinter den unvergleichlich häufigeren Menasampullen (NN. 1360—1402) vorläufig numerisch stark zurücktreten, glaube ich vermutungsweise mit dem ephesinischen Johanneskult zusammenbringen zu dürfen, ohne an diesem Orte den näheren Nachweis für die Berechtigung dieser Vermutung antreten zu können. Drei weitere entsprechende Stücke (NN. 1401ff.) sind beachtenswert als Belege für den Kult des heiligen Athenogenes, der nach Ausweis der beiden ersten, zu denen sich noch ein Bruchstück in den Frankfurter städt. Sammlungen gesellt, in der Menasstadt ein Filialheilgtum gehabt und dort, wie es von ihrem ägyptischen Heiligtum beim heutigen Dechêle aus der Kultus der Paulusschülerin Thekla hat (Vgl. Nr. 1361), mit dem Menaskulte sich gekreuzt haben muß.

Das christlich Ikonographische tritt abgesehen von den reliefgeschmückten Rauchfässern, die in dieser Richtung als klassische Zeugen palästinensischer Bildkompositionen von hervorragender Bedeutung sind, gegenüber dem rein Ornamentalen und der Verwendung paganen Erbes in der Berliner Denkmälermasse ziemlich zurück. Von biblischen Szenen begegnen besonders häufig diejenigen Daniels in der Löwengrube und der Jordantaufe, die erstere von einem einzigen Falle (N. 1683) abgesehen mit dem orientalischen Motiv des vollbekleideten Propheten, aber nur einmal (N. 1638) in Verbindung mit Habakuk. Von den Darstellungen des letzteren ist eine (N. 827) durch die Bezugnahme auf die Lichterscheinungen apokrypher Taufberichte (vgl. OC. 1. II. S. 458—467; IV. S. 194—213) interessant, die sie in Gestalt eines achtstrahligen Sterns über dem von Adamnanus *de loc. sanct.* II 16 bezeugten Kreuzdenkmal der traditionellen Taufstelle aufweist. Zwei weitere vereinzelte Exemplare (NN. 1147; 1149) bringen dagegen gleich der Rauchfässergruppe den Vulgärtypus syrisch-palästinensischer Kunst mit assistierendem Engel. Strzygowski hat (*Ikonographie der Taufe Christi* S. 16) diesen zweifellos richtig von dem der sakramentalen Taufhandlung assistierenden Diakon abgeleitet. Ich möchte entsprechend die beiden Engel, welche auf einer koptischen Reliefplatte (N. 72) den auf dem Maultier reitenden Herrn geleiten, mit den Diakonen in Zusammenhang bringen, die naturgemäß bei der Palmsonntagsprozession des frühchristlichen Jerusalem dem nach *Peregr. Aetheriae* 31 § 4 „*in eo typo, quo tunc Dominus deductus est,*" den Ölberg hinabgeführten „*episcopus*" zur Seite waren Sicher geht auf die Diakone, die nach derselben Quelle 37 § 2 bei der *adoratio crucis* des Karfreitags die Kreuzesreliquie „*in giro*" bewachten, der Bildtyp der Kreuzeswacht der Engel zurück, den wir (N. 254) gleich den beiden anderen spezifisch palästinensischen Typen des Golgothakreuzes und einer abgekürzten Himmelfahrtsdarstellung (NN. 253; 701) in einer Übertragung auf das koptische Gebiet zu verfolgen Gelegenheit haben. Ein Exemplar des rein hellenistischen Kompositionstyps der Magieranbetung (N. 1145) ist bemerkenswert wegen der Einführung einer unhellenistischen bärtigen Darstellung aller drei Magier. Das weist doch wohl irgendwie auf die Heimat auch des bärtigen Christusbildes d. h. letzten Grundes auf Mesopotamien zurück. Eine Tonampulle aus Smyrna (N. 1352) endlich liefert einen weiteren Beleg für die von mir OC. 1. III S. 188f. behauptete orientalische Herkunft des Schlüsselemblems Petri. Im ganzen wird man sagen

dürfen, daß auch hier wieder die führende Rolle sehr gut tastbar werde, welche Syrien-Palästina in der ikonographischen Entwicklung spielt.

Der durch solche Stichproben allerdings nur im höchsten Grade unvollkommen gekennzeichneten Bedeutung des katalogisierten Monumentenbestandes entspricht, wie schon angedeutet, der Wert der W.schen Katalogisationsarbeit selbst vollauf. Eine ebenso eingehende als lichtvolle Beschreibung der einzelnen Objekte findet durch eine sorgfältige Notierung der Literatur und einschlägiger monumentaler Parallelen ihre erwünschte Ergänzung. Die Datierungen halten eine sehr zu billigende vorsichtige Weite des Spielraumes ein. Die Deutung ikonographisch nicht ohne weiteres klarer Stücke erfolgt mit Umsicht und besonnener Zurückhaltung. Die prachtvollen Blätter des Tafelbandes bringen die kleineren, gute Textillustrationen die größeren Stücke der Sammlung in einer bildlichen Wiedergabe, die kaum je etwas zu wünschen übrig läßt. Neben dieser geradezu erschöpfenden Abbildung sind endlich, was dem ganzen Werke sein eigentümliches Gepräge verleiht, kurze der Beschreibung jeder Denkmälergruppe vorausgeschickte kunsthistorische Überblicke, bestimmt, „die Gruppierung des Materials mit den neueren Forschungsergebnissen in Beziehung zu setzen“. (Vgl. Bode im Vorwort.) Man kann vom Standpunkte einer nach Osten orientierten Betrachtungsweise der Probleme christlicher Kunstgeschichte insbesondere die hier von W. genommene Stellung kaum lebhaft genug begrüßen.

In der Frage: Orient oder Rom? zeigt ihn sofort die erste dieser Vorbemerkungen (S. 1.) am richtigen Platze, wenn er — unter Ablehnung ihrer u. a. von A. Riegl und J. Wittig vertretenen allzufrühen Datierung — „die altchristlichen Sarkophage abendländischen Fundorts“ „ihren Ursprung“ keinesfalls „in der römischen Kunstübung“ haben, sondern „teils eingeführt“, teils „wohl an Ort und Stelle von zugewanderten griechischen Bildhauern gearbeitet“ sein läßt, wobei er näherhin hier vor allem drei verschiedene, aber gleichmäßig wurzelhaft morgenländische Stilrichtungen unterscheidet: eine „alexandrinische“, “die bukolische Szenen mit der Gestalt des guten Hirten und der Orans oder Lehrszenen bevorzugt“, die vielleicht „kleinasiatische“ „der Arkadensarkophage“ und diejenige der „großfigurigen Prunksärge“, „welche als typischen Vorwurf die Übergabe des Gesetzes oder die Parusie aufweisen und wahrscheinlich aufs engste mit der Kunst Antiochias zusammenhängen.“ In seinen Grundanschauungen bezüglich der koptischen Kunst steht W. sodann sehr entschieden auf gleichem Boden mit Strzygowski. Nicht um einen bloßen Verfall der hellenistischen Kunst Alexandreias bis zum Rückfall ins Primitive handelt es sich für ihn bei derselben, sondern wesenhaft um die „Umsetzung der üppigen alexandrinischen Formenwelt in eine andere Naturanschauung,

der das afrikanische Rassenideal das Gepräge gibt“ (S. 24). Berührt sich speziell die koptische Kleinplastik „einerseits noch mit der späthellenistischen Genreskulptur, so zeigen“ ihm „doch die Typen“ derselben noch „stärkere Einflüsse der nationalägyptischen Kunstauffassung“ (S. 47), und berechtigten Nachdruck legt er (S. 135) beispielsweise auf „das Überwuchern des“ „in Ägypten schon zur Zeit des neuen Reiches nachweisbaren Kreispunktornamentes“ in den „jüngeren Erzeugnissen der koptischen Beinschnitzerei“. Besondere Beachtung verdient sein Hinweis (S. 131) darauf, wie „auffallend mit gewissen Reliefköpfen südarabischer Grabsteine“ bis in Einzelheiten hinein „der sich in mehrere Spielarten verzweigende Haupttypus“ der in koptischen Gräbern zahlreich gefundenen „beingeschnitzten nackten weiblichen Figuren“ übereinstimmt, deren neuerer Deutung als einer „Art von Fruchtbarkeitsamuletten zur Erzielung von Kindersegen“ er sich zuneigt. Vollstes Verständnis bekundet W. endlich für die kunstgeschichtliche Großmachtstellung Syriens — mit Einschluß vor allem von Palästina —. „Unter syrischem Einfluß“ „erfährt“ ihm (S. 53) einerseits „die dekorative Architektur“ „in Byzanz“ ihre „reiche Fortbildung“, wobei er speziell auf eine Nachwirkung „syrischer Holzschnitzerei“ abhebt. Andererseits nimmt ihm (S. 65) schon „die koptische dekorative Architektur“, „aus den antiken Zierformen“ hervorgegangene, wie „byzantinische“, so auch „syrische Einflüsse auf“. Vollends als der schlechthin „bestimmende Einfluß“ erscheint (S. 79) „der syrische“ für die „koptische Kleinplastik“ in Holz. Namentlich hat auf dem Gebiete der christlichen Ikonographie für das Koptische „vorwiegend die syrische Kunst die Typen geliefert“ (S. 24). Im Abendland werden (S. 79) „die Türen von S. Sabina“ und „von S. Ambrogio“ wie im Osten diejenigen „der Basilika des Katharinenklosters auf dem Sinai“ zu „den seltenen Originalen syrischer Holzschnitzerei“ gerechnet. Daß (S. 144) im Zusammenhalt vor allem mit der „Fassade von Mschatta“ für das Motiv „ornamentaler Weinrankendekoration“ samt demjenigen „der Dattelpalme“ als „Ursprungsland Syrien (bezw. Mesopotamien)“ in Anspruch genommen wird, ist selbstverständlich. Palästina wird als solches nicht nur, was gleichfalls nicht anders zu erwarten ist, (S. 202) bei dem „ikonographischen Bestande“ des Reliefschmuckes der mehrfach berührten Weihrauchfässer und (S. 79) bei den Bildtypen des Golgothakreuzes, der Engelwache und der symbolisch abgekürzten Himmelfahrtsdarstellung, sondern (S. 195) auch bei der als Pilgerandenken gedeuteten „Klasse“ der „schlichteren aufklappbaren Reliquiarkreuze“ unterstellt, „deren Vorder- und Rückseite mit gravierten figürlichen Darstellungen geschmückt zu sein pflegen“ (vgl. NN. 918—935). Was die letzteren anlangt, so dürfte, wie ich hinzufügen möchte, die Häufigkeit von Darstellungen u. a. gerade der heiligen

Stephanus und Georgios die Bedeutung wiederspiegeln, welche Lydda-Diospolis und die Stephanusbasilika der Eudokia vor dem Nordtore Jerusalems für den palästinensischen Pilgerverkehr hatten.

Für die Sarkophage des Sidamara-Typus, dessen einzigen sicher christlichen Vertreter die Berliner Sammlung an dem bekannten Fragment mit dem bartlos jugendlichen Christus zwischen zwei Aposteln (N. 26) besitzt, möchte W. (S. 15) „als Ursprungsgebiet" „nicht mit Strzygowski" „Antiochia und das südliche, sondern nach der relativ häufigsten Provenienz der Denkmäler (und dem Marmor?)" „das nordwestliche Kleinasien (Kyzikos oder die Prokonnesos?)" betrachten. Ich glaube, daß man den für beide Anschauungen sprechenden Gründen allenfalls durch die Annahme gerecht werden könne: es handle sich bei der Gruppe um die im unmittelbaren asiatischen Hinterlande von Byzanz erfolgende Übung einer ursprünglich im antiochenischen Südosten heimischen Kunstrichtung. Das mir für diese Vermutung maßgebliche Verhältnis von Antiocheia und Konstantinopel hat jüngst E. Schwartz *Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen.* Straßburg 1910 S. 26f. gestreift. Man darf es geradezu dahin formulieren, daß das „neue Rom" doch am ehesten eine Tochterstadt der syrischen Metropole gewesen ist. Der Sachverhalt, der sich auf dem kirchlichen Gebiete u. a. auch in der Berufung hervorragender Antiochener auf den bischöflichen Stuhl der jungen Kapitale bekundet, läßt sich hier besonders deutlich an dem Beispiele der Liturgie erhärten. Überhaupt möchte ich bei dieser Gelegenheit wieder einmal nachdrücklich darauf hinweisen, wie sehr die von W. mitvertretenen neueren kunstwissenschaftlichen Anschauungen durch literaturgeschichtliche und liturgiegeschichtliche Paralleltatsachen gestützt werden. Ich erinnere an eine Reihe von Erscheinungen der koptischen Literatur, in denen ein Zurückgreifen des Koptentums auf die nationalägyptischen Traditionen vorhellenistischer Zeit zu packendem Ausdruck kommt (Zauberliteratur; Arzneibücher; Kambysesroman; Märchenlieder), an den doppelten Einschlag byzantinischer und syrischer Elemente in koptischer Liturgie und an Verhältnisse der christlich-arabischen Literatur und ihrer Überlieferung, die vielfach recht eigentlich eine Eroberung des christlichen Ägyptens durch das christliche Syrien bedeuten. Was vollends die literatur- und liturgiegeschichtliche Stellung Palästinas anlangt, darf ich vielleicht auf meine diesbezüglich in einem Essay über *Die geschichtl. Bedeutung. des christl. Palästina vor dem Zeitalter der Kreuzzüge* in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania,* Jahrgang 1910 (N. 38f.) S. 293—297; 303 bis 307 gemachten Bemerkungen orientierenden Charakters hinweisen. Ein gegen dieselben ebenda (N. 49) S. 385 von K. Lübeck gerichteter Abschwächungsversuch kann vorläufig als eine jedes Schattens von Beweis entbehrende Behauptung getrost ignoriert werden.

2. Neben ihrem durch Strzygowski zusammengebrachten Grundstock weisen die umfangreichen Bestände des Kaiser-Friedrich-Museums ein gut Teil auch aus den Grabungen K. M. Kaufmanns am Karm Abu Mina stammender Fundstücke auf. Diese Grabungen und die Aufdeckung der Ruinen des mareotischen Menasheiligtums mit seiner glänzenden frühchristlichen Wallfahrtsstadt, zu welcher dieselben geführt haben, bezeichnen das eigentliche Ereignis erfreulichster und ermutigendster Art, welches die letzten Jahre der christlichen Archäologie auf morgenländischem Boden gebracht haben. Nicht minder bedeutungsvoll als die erzielten Funde selbst ist die Tatsache, daß es hier einmal gelungen ist für ein großzügigstes Unternehmen zur Er-

forschung der christlich-orientalischen Denkmälerwelt die notwendigen sehr beträchtlichen Geldmittel flüssig zu machen. Allen öffentlichen und privaten Stellen namentlich der Stadt Frankfurt a. M., die in dieser Richtung sich das Verdienst eines vorbildlichen Beispiels weitblickender und zeitgemäß angewandter Freigebigkeit erworben haben, muß die Wissenschaft ebenso nachdrücklich wie der Ausdauer und Energie K.s selber den Zoll bewundernden Dankes zumal nunmehr entrichten, nachdem von der endgültigen Publikation der Ausgrabungsergebnisse der erste Band in wahrhaft fürstlich luxuriöser Ausstattung vorliegt. Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß dieser nurmehr erst eine Art von allgemeiner Einleitung in die unvergleichliche frühchristliche Trümmerwelt der Menasstadt darstellt. Denn der begleitende Text der geradezu wunderbaren Tafelserie beschränkt sich darauf, nach zwei Kapiteln über „Die Entdeckung der heiligen Stadt im mareotischen Nomos" (S. 1—14) und über „Literarische Quellen der Menasforschung" bezw. die „Geschichte des nationalen Heiligtums" (S. 15—58) zunächst von den „Sakralbauten der Heiligen Stadt" die „Basiliken" derselben d. h. die durch eine Doppelbasilika mit Baptisterium gebildete Bautengruppe an der Menasgruft selbst (S. 59—103) und das heilige Bad mit dessen Basilika (S. 103—122) noch ohne ein Eingehen auf das Einzelne und Einzelnste zu behandeln.

Es ist im Gegensatz zum wiedererstarkenden echten Orientalismus koptischer Kunst die Welt einer noch wesenhaft späthellenistischen Architektur, die mit dem üppigen Reichtum ihrer verschiedenartigen Ziergliedsformen sich auf der Mehrzahl der Tafeln teils in mehr oder weniger weiten Ansichtsausschnitten aus dem Ruinengebiete (Taf. 1 bis 62), teils in Detailaufnahmen von Beispielen jener Ziergliedformen (Taf. 63—72) dem rasch geradezu bezauberten Blicke erschließt. Nur in den mannigfachen sonstigen Tonwarenfunden, von denen Proben alsdann (Taf. 73—78) zu solchen der fast zahllosen zu Tage geförderten Lampen (Taf. 79ff.), Formen (Taf. 82), Krüge und Kannen vor allem zum Schöpfen des wunderkräftigen Wassers (Taf. 83—88), Ampullen (Taf. 89—100) und Gefäßverschlüsse (Taf. 101f.) überleiten, lebt bereits koptische Art. Allerdings ist es ein selbst eben orientalischer, an Reichtum und Großartigkeit der Bauformen, wie an Mannigfaltigkeit des architektonischen Skulpturelementes die frühchristliche Kunst des Abendlandes, zumal Roms, weit hinter sich lassender Hellenismus, der Hellenismus morgenländischer Großstadtarchitektur, dessen authentische Offenbarungen hier so massenhaft und imposant, wie bisher noch niemals, zu einem Studium einladen, das endlich einmal mit zwingender Notwendigkeit selbst den letzten Vertreter romzentrischer Konstruktion der frühchristlichen Kunstgeschichte zur Erkenntnis der führenden Stellung vielmehr des Ostens bekehren sollte. Auch K.

zeigt sich denn nunmehr bezüglich der hiermit berührten entscheidenden Prinzipienfrage nicht minder als W. auf der Seite der neuen Lehren. Sein in einem *Handbuch der christlichen Archäologie* (Paderborn 1905) zuerst etwas behutsam angetretener Abmarsch von Rom nach dem Orient ist vollendet. Das fühlt man aufs bestimmteste, auch wenn er auf eine eingehende kunstgeschichtliche Einordnung seiner epochemachenden Funde glaubte verzichten zu sollen, um das erste Wort einer möglichst streng objektiven Beschreibung derselben zu lassen.

Auch auf die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung, welche der Wiederaufdekkung des „frühchristlichen Lourdes" naturgemäß zukommt, wird von K. wenigstens andeutungsweise aufmerksam gemacht, wobei er (S. 106) auf eine Reihe anderer Wallfahrtsplätze hinweist, an denen wie in der Menasstadt heilkräftiges Wasser die Hauptrolle spielte. Was wir nach dieser Richtung im Anschluß an seine Funde und deren Publikation zu wünschen haben, wurde von mir in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* Jahrg. 1910 (N. 21) S. 157—161 in einem Aufsatz über *Frühchristliche Gnadenorte* dargelegt: es wäre eine das gesamte literarische und monumentale Quellenmaterial aufarbeitende Schilderung des eigenartigen und einzigartigen Lebens, das an diesen Stätten einer vielfach auf der Grenzscheide zwischen dem heidnischen Alten und dem christlichen Neuen liegenden Volksfrömmigkeit pulsierte. Seither ist uns wenigstens literarisch — durch die in der *Patrologia Orientalis* V S. 779—803 erfolgte Veröffentlichung der arabischen *miracula* seines Titulars — ein weiterer jener Gnadenorte näher gerückt worden, der, gleichfalls Ägypten angehörend, in manchen Beziehungen eine besonders lehrreiche Parallele zu den Menassanktuarien der Mareotiswüste darstellt: das Heiligtum des Märtyrers Ptolemaios zu Isnîn nördlich von Behnesa-Oxyrynchos. Auch hier wurden neben der Inkubation, die in der Menasstadt ebenfalls kaum gefehlt haben wird, religiöse Badekuren gepflegt (*Mirac.* If. S. 780f.). Auch hier hat der Heilige um die Zeit der mohammedanischen Eroberung die Gestalt des koptischen Reiterheiligen angenommen (*Mirac.* IX § 2 S. 785), als welcher Menas in die „Kunst" der christlichen Nubier übergegangen ist.

Zum ersten Bande der K.schen Menaspublikation selbst habe ich mich etwas eingehender bereits in der *Röm. Quartalschrift* XXV S. 3—40 geäußert und hoffe, auf denselben in *Roma e l'Oriente* noch einmal zurückzukommen. An der ersteren Stelle habe ich bezüglich der Baugeschichte des Hauptsanktuariums auf Grund zeitgenössischer Angaben über einen unter den koptischen Patriarchen Michaël I (757—768) um den Besitz desselben zwischen Kopten und Melkiten geführten Prozess, welche die Patriarchengeschichte des Severus von Ašmûnain erhalten hat, Anschauungen vertreten, die von den durch K. entwickelten nicht unerheblich abweichen. Wie mir dieser brieflich mitteilt, glaubt er, in der Fortsetzung seines Werkes auf Grund der Funde selbst die Richtigkeit seiner Ansätze (Gruftbasilika unter Theodosios d. G., geweiht zwischen 385 und 395, an Stelle einer konstantinischen oktogonalen *memoria*; Erweiterungsbasilika unter Arkadios (395—408); Hauptbaptisterium mit der letzteren etwa gleichzeitig) gegenüber den von mir vorgeschlagenen (Hauptbaptisterium schon neben der ältesten *memoria*; Gruftbasilika unter Arkadios, ge-

weiht in den ersten Jahren des 5. Jahrhs.; Erweiterungsbasilika unter Theodosios II. noch vor 412 begonnen und erst zwischen 457 und 481 vollendet) absolut beweisen zu können. Ich brauche kaum besonders zu versichern, daß ich mein Urteil der Sprache eines klaren monumentalen Befundes natürlich bereitwilligst unterordne, und mich aufrichtig freuen werde, falls K.s Publikation auch an diesem Punkte sich sofort als abschließende Arbeit erweist. Überhaupt wird man deren endgültige Würdigung auf die Zeit verschieben müssen, in der sie vollständig vorliegen wird. Namentlich der noch ausstehenden Veröffentlichung der gefundenen Inschriften, wichtiger Ostraka und baugeschichtlich wertvoller Stempel dürfte man mit gespanntestem Interesse entgegenzusehen haben. So viel aber darf unstreitig schon heute mit Bestimmtheit ausgesprochen werden, daß, wie die Entdeckung der Menasstadt selbst für die christliche Archäologie seit den bahnbrechenden Arbeiten G. B. de Rossis in den römischen Katakomben wohl das bedeutsamste Ereignis darstellt, so auch die K.sche Publikation des Entdeckten unter ihren standard works hart neben des Meisters unsterblicher *Roma Sotterranea* ihren verdienten Ehrenplatz behaupten wird.

3. Wenn de Rossi allzeit der unvergleichliche Altmeister der gesamten alten christlichen Monumentenkunde bleiben wird, ihr Begründer als einer Wissenschaft im modernen Sinne des Wortes, so werden künftige Generationen in J. Strzygowski als einen Meister von nicht minder bahnbrechender Bedeutung den Mann verehren, der ihr und aller mit christlichen Objekten sich beschäftigenden kunstwissenschaftlichen Forschung das gewaltige Neuland des Orients erschlossen hat. Vom gräcisierten Küstensaume Ägyptens ins Herz des mesopotamischen Binnenlandes wenden wir uns, indem wir von K.s Menaswerk zu seinem Anteil an dem in Gemeinschaft mit M. van Berchem geschaffenen Amidawerke übergehen: von einem Hellenismus, der wie die Sakralbauten der Wallfahrtsstadt in der Mareotis auch die vom 4. bis 6. Jahrh. erstandenen großen Basiliken Alexandreias beherrscht haben muß, in das Stammland des stärksten und lebenskräftigsten Orientalismus, der sich im Rahmen der spätantiken Kulturwelt geltend gemacht hat, nach dem Mutterboden aller derjenigen Werte, welche wie der Gewölbebau und der Spitzbogen, Kuppel und Turm, die wuchernde Fülle des Ornaments und die wesenhaft ornamentale Verwendung des Bildlichen, eine entscheidende Bereicherung und tiefe Umgestaltung der ikonographischen Typenwelt Palästinas für die mittelalterliche Entwicklung der christlichen Kunst vor allem auch des Abendlandes die maßgeblichen geworden sind. Es waren zunächst die von dem französischen General de Beylié in Amida-Dijarbekr gemachten Aufnahmen, in deren Verarbeitung van B. und Str. sich in

der Weise teilten, daß ersterem die Publikation und historische Kommentierung der arabischen Inschriften in Verbindung mit einer summarischen Beschreibung der mit ihnen geschmückten Gebäude, letzterem die eindringendere kunstwissenschaftliche Behandlung der Architekturdenkmäler und ihres skulpierten Dekors zufiel. Während der Arbeit kamen dann noch anderweitige Aufnahmen fast durchweg kirchlicher Bauten Nordmesopotamiens, namentlich die von Miss G. L. Bell beigesteuerten und (S. 224—262) mit englischem Text erläuterten einer Reihe offenbar noch frühchristlicher Kirchen des Tûr Abdîn hinzu, so daß Str. sich in die Lage gesetzt sah, neben den Kapiteln über die Mauern (S. 277—285), Tore (S. 286—297) und die große Moschee von Dijarbekr (S. 298—334) vor allem (S. 134—276) eine grundlegende Leistung zur Kenntnis des alten nordmesopotamischen Kirchenbaues zu bieten. In Amida selbst sind es die von ihm auf eine frühchristliche Anlage zurückgeführte merkwürdige Westfassade im Hofraume der großen Moschee, die zuletzt im J. 1689 ausgebesserte melkitische Kosmaskirche, die heute zur Hälfte in ein Waffendepot ungewandelte Doppelkirche des nestorianischen Klosters und der Schatten eines gewaltigen sakralen Rundbaues, aus dessen einstiger Choranlage die jetzige jakobitische Marienkirche hervorgegangen zu sein scheint, im Tûr Abdîn die Heilgtümer des Eugenios- und des Gabrielsklosters, die Jakobskirche in Ṣalaḥ, die Kirchen der heiligen ʿAzzazâîl, Kyriakos, Sâbhâ und des Philoxenos in Kefr Zeh, Arnas, Khakh und Midjat, sowie vor allem diejenigen der allerseligsten Jungfrau in Khakh, was sich hier mit dem bekannten Oktogon von Wiranšehr-Tella, der Sergiosbasilika und vielleicht noch einer Zentralkirche in Resapha und zwei Bauten in der Umgebung von Edessa zu einer Gruppe hochbedeutsamer Erscheinungen zusammenschließt, mit der die Geschichte des älteren christlichen Sakralbaues künftig in entscheidender Weise wird zu rechnen haben. Unter den recht verschiedenartigen einzelnen Bauformen, die man innerhalb dieser Gruppe vertreten findet, verdient vor allem der Typ der tonnengewölbten zuweilen quergestellten einschiffigen Saalkirche Beachtung. Entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge konnte Str. nach dem frühchristlichen Kirchenbau der ägyptischen Klosterwelt, nach Daphni und Hosios Lukas mit ihren ursprünglichen persischen Trompenkuppeln, nach westgotischen Kirchenanlagen Spaniens und nach den Säulenfassaden der Kirchen von Pisa, Lucca und Pistoia hin aufzeigen oder doch wahrscheinlich machen. Die größte Aufmerksamkeit auch vom Standpunkte der christlichen Kunstgeschichte verdienen endlich seine (S. 335—364) der Geschichte des islamischen Ornamentes gewidmeten Untersuchungen, weil sie, sich zu dem im Schlußkapitel des ganzen Werkes (S. 365—376) behandelten Problem: „Hellas und Mesopotamien“ verdichtend, in den Nachweis

auslaufen. daß ein Strom auf Mesopotamien zurückgehender ornamentaler Impulse, irgendwie um Konstantinopel herumgeleitet, — Str. denkt speziell an bulgarische Vermittelung — befruchtend die christliche Kunst des mittelalterlichen Griechenlands getroffen habe.

Ich bespreche das auch illustrativ großartig ausgestattete „Amida“-Werk in den *Monatsheften für Kunstwissenschaft* eingehender und habe im laufenden Jahrgang der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* (N. 22), S. 169—173 speziell seine Bedeutung im organischen Zusammenhang der gesamten wissenschaftlichen Lebensarbeit Str.s kenntlich zu machen gesucht. Hier möchte ich mich darauf beschränken, den Nachweis dafür anzutreten, daß es sich, was auch Str. wenigstens für wahrscheinlich zu halten scheint, bei dem vor der heutigen jakobitischen Marienkirche in Dijarbekr nachgewiesenen Zentralbau um diejenige Gottesmutterkirche handelt, welche seit der Mitte des 11. Jahrhs. in den syrischen Quellen als die jakobitische Kathedrale der Stadt erscheint. In der letzteren haben u. A. die Patriarchen Joḥannân IX (gest. 1057) bezw. X (gest. 1072) und der bekannte Schriftsteller Dionysios oder Ja'qûβ bar Ṣaliβi (gest. 1171) ihre letzte Ruhestätte gefunden. Vgl. die von mir redigierte Zusammenstellung literarischer Nachrichten über die Kirchen Amidas S. 163—167. Damit stelle man nun zwei der S. 195 ff. nach H. Pognon veröffentlichten Inschriften aus dem Steinmaterial der jetzigen Marienkirche zusammen. Von denselben nennt No. V ܩܒܘܪܬܐ ܕܩ̈ܕ ܒܪ ܥܒܕܘܢ ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܩ̈ܕ ܬܪܝܢ, „das Grab der hll. Bar 'Aβdûn und der zwei anderen Hll.“ Hier scheint wenigstens eine aus der jakobitischen Kirchengeschichte des früheren 11. Jahrhs. sehr wohl bekannte Persönlichkeit genannt zu werden: der Patriarch Joḥannân VIII bar 'Aβdûn, der im J. 1030, 1031 oder 1033 als byzantinischer Gefangener seine Tage im Exil beschloß. Vgl. die Weltchronik Michaëls d. Gr. XIII 6 (*ed.* Chabot S. 565. Übers. III S. 145). Er war der Oheim von väterlicher Seite des Patriarchen Joḥannân IX. Vgl. ebenda XV 1 (S. 573. Übers. III S. 161 f.). Sollte es als undenkbar erscheinen, daß seine sterblichen Reste nachmals nach Amida überführt und neben denjenigen des Neffen beigesetzt worden wären? Wir hätten dann wohl die beiden Patriarchen Joḥannân IX und X uns unter den beiden ungenannten weiteren „Hll.“ vorzustellen. Oder aber es könnte allenfalls auch der Vater des ersteren und Bruder Joḥannâns VIII gleich dem Großvater 'Aβdûn geheißen haben und unter Bar 'Aβdûn in der Inschrift der Marienkirche Joḥannân IX selbst zu verstehen sein. Bleibt hier allerdings noch manches unklar, so redet vollends No. IV eine durchaus unzweideutige Sprache. Pognon hat hier unstreitig falsch gelesen und übersetzt. Ich lese meinerseits, indem ich jeweils die zwischen zwei Armen des griechischen Kreuzes einander gegenüberstehenden Worte verbinde: ܩܒܘܪܬܐ ܕܩܕܝܫܐ . . . ܝܥܩܘܒ ܒܪ ܨܠܝܒܝ „Grab des heiligen . . . . Ja'qûβ bar Ṣaliβi“. Nur das Wort rechts von dem oberen Kreuzarme bleibt rätselhaft. Pognon, der es mit einem „*sic*“ versieht, hat es entweder nicht richtig zu entziffern vermocht, oder es liegt ein Lapicidenfehler vor. Ich glaube, daß ܡܪܝ „Herr“ dasteht oder doch beabsichtigt war. In jedem Falle ist das aber die authentische Grabinschrift Bar Ṣaliβis und damit die Identität desjenigen Sakralbaues, aus dessen Ruinen die aktuelle jakobitische Kirche hervorging, mit der alten Gottesmutterkathedrale gesichert. Dazu stimmt dann auch noch folgendes. In der Mitte des ehemaligen Zentralbaues hätte nach S. 193, wie der jakobitische Bischof von Dijarbekr Miss Bell versicherte, „the tomb of the patriarch Yuhanna ibn Shurban, who died about 1000 years ago“ sich befunden. Einen Patriarchen jenes Namens kennt nun zwar die jakobitische Kirchengeschichte nicht, aber offenbar liegt auch nur eine leichte Ungenauigkeit in der Namensangabe oder ein bloßer Gehörfehler der gelehrten englischen Dame vor und ist an Joḥannân X mit dem Beinamen Bar

Šûšan zu denken. Die um mehr als ein starkes Jahrhundert zu hoch gegriffene runde Zeitangabe verschlägt für denjenigen, welcher den Tiefstand geschichtlichen Wissens bei den heutigen schismatischen Syrern kennt, vollends gar nichts.

4. Den grundlegenden Arbeiten K.s und Str.s zur Kenntnis bestimmter Sphären der orientalisch-frühchristlichen tritt an G. Millets wunderbarer Tafelmappe zunächst das überwältigende Abbildungsmaterial einer solchen zur Kenntnis der spätbyzantinischen Kunst an die Seite. Man hat über diese Kunst und namentlich ihre Schöpfungen auf dem Gebiete der Malerei bislange wesentlich auf Grund der Denkmäler des Athos oder gar nur des Malerbuches zu reden gepflegt. Die peloponnesische Despotenresidenz auf den Vorhöhen des Taygetos bietet von ihrem Können ältere und künstlerisch ungleich höher stehende Zeugnisse, als es die Klöster des „heiligen Berges“ in der großen Masse ihrer Monumente, speziell ihrer Wandgemälde, tun. Aus der Zeit vom ausgehenden 13. bis gegen die Mitte des 15. Jahrhs. stammen in ihr neben der Demetrioskathedrale, den Heiligtümern der Evangelistria und des hl. Nikolaos und mehr als zwanzig Kapellen die fünf großen Klosterkirchen der hll. Theodore, des Brontochions, der Hagia Sophia, Peribleptos und Pantanassa. Besonders die beiden letzteren und die Kathedrale liefern die reiche Freskenfülle, deren Wiedergabe die Taff. 64—152 gewidmet sind, während durch Grundrisse, Aufrisse und Ansichten die Taff. 1—4 mit dem Gesamtbilde der mittelalter-Stadt und 5—41 mit ihrer Architektur bekannt machen, 42—63 dagegen den Mosaikpavimenten ihrer Kirchen und deren so gut als ausschließlich ornamentaler Skulptur zugute kommen. Was jene Freskenfülle betrifft, so bildet sie nicht nur für ikonographische Forschung eine Fundgrube wertvollsten neuen Materiales, sondern sie zeigt auch — namentlich in den jüngeren Gemälden der Kathedrale und in denjenigen der Peribleptos — mit ihrem wunderbar gesteigerten künstlerischen Können nichts Geringeres als die an Italiener wie Duccio und Giotto erinnernden Ansätze eines griechischen Rinascimento, dessen Knospen sich zur vollen Blüte zu entfalten nur durch den unaufhaltsamen Zusammenbruch des Romäerreiches verhindert wurden. Ich habe vorläufig in einem Aufsatz über *Mistra, ein Pompeji der spätbyzantinischen Kunst* in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania*, Jahrgang 1910 (N. 35) S. 269—273 die Gedanken angedeutet, welche sich mir angesichts der Publikation dieser Dinge aufdrängen. In dieser Zeitschrift wird eingehender auf Mistra zurückzukommen sein, wenn der zur Ergänzung unseres Albums bestimmte Textband M.s vorliegen wird. Möchte dies recht bald der Fall sein!

In gründlichen ikonographischen Untersuchungen wird M. sich insbesondere mit der großen Frage zu befassen haben, in welchem Maße und vermöge welcher Vermittelung in dem gegen die zeitlich unmittelbar vorangehenden Schichten byzan-

tinischer Kunst ikonographisch Neuen, das Mistra mit seinen Schätzen, das vor allem u. A. auch die Kahrje-Ǧami bietet, frühchristlich-syrische Traditionen zum Durchbruch kommen. In einem Aufsatze *Byzance et non l'Orient* in der *Revue archéologique* Jahrgang 1908. I. S. 179—189 hat er sich recht entschieden gegen die von Str. bezüglich des mit den Mistra-Fresken vielfach nächstverwandten illustrierten serbischen Psalters entwickelten Anschauungen gewandt. Ich glaube bestimmt hoffen zu dürfen, daß jene ikonographischen Untersuchungen es uns ermöglichen werden, die Gedanken der beiden hochverdienten Gelehrten auf einer gewissen Mittellinie sich näher kommen zu sehen. Jedenfalls sei hiermit der aufrichtige Wunsch ausgesprochen, daß es von Mistra aus zu einer derartigen Klärung des wichtigen und keinesfalls einfachen Problems der syrisch-spätbyzantinischen Zusammenhänge kommen möchte, die etwa völlig leugnen zu wollen mir nach wie vor undenkbar erscheint.

5. Nur teilweise mit Problemen christlicher Kunstgeschichte beschäftigt sich das unter Beiziehung einer fast überwältigenden Stoffmasse gearbeitet Werk H. Thierschs, über dessen den christlichen und den islamischen Sakralturmbau an den antiken Leuchtturmbau und speziell an dessen großartigste Schöpfung, den Pharos von Alexandreia, anknüpfenden Hauptteil ich unter dem Titel *Leuchtturm, Kirchturm und Minaret* in der *Wissenschaftl. Beilage zur Germania*, Jahrgang 1909 (N. 51) S. 401—405 referiert habe. Nachdem in den vier ersten Kapiteln desselben einem peinlich sorgfältigen Verhöre der antiken und nachantiken Quellen zur Kenntnis der gewaltigen alexandrinischen Seewarte (S. 7—34 bezw. 35—75), vermittelt durch einen ihrer Örtlichkeit, dem heutigen Kastell Kail-Bey, gewidmeten Abschnitt (S. 76—83), ein neuer Versuch der Rekonstruktion des Pharos (S. 84 bis 96) sich angeschlossen hat, der sich wohl endgültig als der richtige erweisen dürfte, wird seinen mittelalterlichen Nachwirkungen (S. 97 bis 201) mit einer Umsicht nachgegangen, gegen die höchsten Falles der eine Vorwurf sich erheben ließe, meines Erachtens aber mit Recht nicht erheben läßt, daß sie in der Anknüpfung späterer Erscheinungen an den Wunderbau des hellenistischen Architekten Sostratos zuweit zu gehen drohe. Ein sechstes Schlußkapitel bringt endlich einen doppelten Anhang über die Ruinen des antiken Taposiris magna (S. 202—211) und die Geschichte der Moschee (S. 212—245), dem, als beredtes Zeugnis für das nimmermüde Weiterschürfen des Verfassers (S. 246—252) eine nicht geringfügige Folge von Nachträgen sich anreiht.

Vom Standpunkte dieser Zeitschrift aus muß nun wenigstens das im höchsten Grade interessieren, was sich einerseits bezüglich der vorbildlichen Bedeutung frühchristlich-syrischer Kirchturmbauten und der zur Stylitenklause umgewandelten monumentalen Einzelsäule der Spätantike für die Entwickelung des in Syrien bodenständigen viereckigen und des von Persien ostwärts verbreiteten zylindrisch-konischen Minarettypus, andererseits zur Erkenntnis einer grundlegenden Stellung Syriens in der Geschichte des christlichen Sakralturmbaues selbst er-

gibt. In der letzteren Richtung scheint mir allerdings, wie ich a. a. O. S. 402 f. angedeutet habe, Th. nicht entschlossen genug das Fazit aus dem reichen von ihm berücksichtigten Tatsachenmaterial zu ziehen. Man wird es indessen einem Vertreter der klassischen Archäologie, der Th. von Hause aus ist, nicht zu sehr verübeln dürfen, wenn ihm eine intimere Fühlung mit den Gesamtpulsationen frühchristlichen Lebens, auf deren richtige Beobachtung und Einschätzung hier unendlich viel ankommt, vorerst noch nicht in völlig hinreichendem Maße zu Gebote stand.

Meines Erachtens geht im letzten Grunde zunächst der prismatische Kirchturm auf das Vorbild einer die Fassade mit zinnengekrönten prismatischen Türmen flankierenden spezifisch syrischen Lokalform des spätantiken Tempels zurück. Im Zusammenhalt mit den allgemeinen kirchlich-kulturgeschichtlichen Verhältnissen vermag ich im Gegensatz zu Th., der hier einseitig auf einheimische Vorbilder des antiken Profanbaues rekurriert, seine Verbreitung im Abendland, zumal in Spanien mit seiner wesenhaft syro-griechischen Liturgie und in dem Rom und Italien des Exarchenzeitalters schlechterdings nicht ohne einen Zusammenhang mit Syrien zu verstehen, dessen Kirchenruinen vom 4. bis 6. Jahrh. uns einmal zweifellos die ältesten Beispiele christlicher Sakralturmanlagen bieten. Auch die von Th. merkwürdigerweise anscheinend übersehene Turmdarstellung auf der Holztüre von S. Sabina in Rom darf in diesem Zusammenhang keinesfalls übergangen werden. Und wenn sodann die spezielle Form des Rundturms in Ravenna mit Syrien handgreiflich nichts zu tun hat, gleichviel ob man dieselbe nun an altbyzantinische Fortifikationsbauten oder an die Art nordischer „Barbaren" anzuknüpfen vorzieht, so scheint mir unabhängig von ihr die Tatsache eines besonders frühen Auftretens der Verbindung von Turm und Kirche gerade in der notorisch syrischsten Stadt des Westens wiederum überaus bezeichnend zu sein. In jedem Falle kann eine eindringliche Beschäftigung mit dem Turmproblem unter dem Gesichtspunkte christlich-orientalischer Forschung nicht dringend genug empfohlen werden. Das hohe Verdienst einer bahnbrechenden Stellungnahme zu diesem Problem wird dabei Th. stets gewahrt bleiben.

6. Ungleich entschiedener als Th. steht H. Kehrer in den schwebenden großen Fragen kunstwissenschaftlicher Forschung auf demjenigen Standpunkte, für welchen sich einzusetzen diese Zeitschrift stets als eine ihrer vornehmsten Aufgaben betrachten wird. Was in seinem großzügigen Werke an prinzipiellen Bemerkungen zu dem Probleme der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung des Ostens für die christliche Kunst fällt, verdient durchweg so uneingeschränkt unsere Zustimmung, die Herausarbeitung jener Bedeutung in dem speziellen Einzelfalle der Ikonographie des Magiermotivs ist eine so mustergültig klare und nachdrückliche, daß man „die heiligen drei Könige" als einen der wertvollsten Beiträge wird bezeichnen dürfen, welche uns die letzten Jahre auf dem Gebiete ikonographischer Forschung und ihrer literatur- und liturgiegeschichtlichen Grundlegung zur Frage: Orient oder Okzident? geschenkt haben. Ein zusammenfassendes Urteil wird ferner ganz allgemein die Arbeit K.s als die weitaus gründ-

lichste, am umfassendsten ihr Thema bewältigende Leistung anerkennen müssen, die auf dem fraglichen Gebiete überhaupt noch gezeitigt wurde. Nimmt man noch hinzu, eine wie beträchtliche Summe einzelner Monumente die reiche Illustration des speziell kunstgeschichtlichen zweiten Bandes erstmals in guter Abbildung zugänglich macht, so wird man nicht umhin können aufs lebhafteste zu wünschen, diese nach breitester literarischer Fundamentierung von den ältesten Darstellungen des Gegenstandes im Dunkel der römischen Katakomben bis auf Albrecht Dürer herabführende ikonographische Behandlung der Magieranbetung möchte als Ganzes in möglichst vielen entsprechenden Arbeiten über andere Hauptvorwürfe christlicher Bildkunst nachgeahmt werden. Andererseits dürfen aber freilich auch die höchsten Verdienste derselben gegen Schwächen nicht blind machen, welche sie im einzelnen in nicht geringem Grade aufweist. Insbesondere wird man es kaum aufrichtig genug zu bedauern vermögen, daß, was man Weltanschauungsfragen zu nennen gewohnt ist, in einer die Objektivität der kunstgeschichtlichen Forschungsarbeit unliebsam beeinträchtigenden Weise seine Schatten auf die Darstellung wirft, wo es um die Anfänge der ikonographischen Entwicklung sich handelt.

Das Magiermotiv ist, kulturgeschichtlich betrachtet, für K. letzten Grundes der Ausdruck des Gedankens vom Siege des Christentums über die Antike, näherhin über den Mithraskult. Daß „die kritische Auffassung verbietet", in dem M 2 Erzählten „ein historisches Faktum zu sehen" (I S. 1), ist die für seine gesamte Behandlung des Stoffes maßgebliche rationalistische Voraussetzung, die ihrerseits wieder durch das Axiom der Unmöglichkeit des Wunders bedingt wird. Diesen Standpunkt einzunehmen darf und kann an und für sich K. im Namen der Kunstgeschichte ebensowenig verwehrt werden, als der Unterzeichnete sich im Namen derselben die Einnahme eines entgegengesetzten biblisch-gläubigen Standpunktes verwehren ließe. Was von uns beiden gleichmäßig gefordert werden muß, ist aber dies: daß unsere „Weltanschauung" nicht *a priori* unser Urteil über bestimmte Kunstdenkmäler bindend festlege. Dieser elementaren Forderung einer wahrhaft „voraussetzungslosen" Forschung hat aber K. in der Besprechung der den selbstverständlichen Ausgangspunkt seiner ikonographischen Untersuchung bildenden Katakombenfresken der Magierszene nicht genügt, wenn er (II S. 1 f) als ältestes derselben das „dem Beginn des dritten Jahrhunderts" zugewiesene Zwei-Magier-Adorationsbild von S. Pietro e Marcellino an die Spitze stellt. Er hat jener Forderung vor allem nicht genügt, wenn er (II S. 12) unter ausdrücklicher Berufung auf „die kritische Forschung" und ihr „im allgemeinen" über M 2, seinen Ursprung und sein Alter gefälltes Urteil das Magierfresko der Capella greca in S. Priscilla dem Anfang des 4. Jahrhs. zuspricht, alle für die Altersbestimmung desselben in Betracht kommenden Elemente monumentalen Befundes, wie Stil und Ikonographie der besser erhaltenen und zweifellos gleichaltrigen Malereien der Krypta, die topographische Gesamtlage derselben, die Paläographie ihrer und der ihr unmittelbar benachbarten Inschriften usw., mit souveräner Ruhe ignorierend. Wenn er vollends in diesem Zusammenhange sich dem Manne gegenüber, dessen aufopferungsvoller Lebensarbeit ferne Jahrhunderte nach dem unabwendbaren Verblassen der Originale ihre authentische Kenntnis der römischen Katakombengemälde verdanken werden, bis zu der ehrenrührigen Insinua-

tion versteigt: „Wilpert hat wohl gewußt, weshalb er in dem großen Tafelwerk das überhaupt nur einmal in der »Fractio panis« veröffentlichte Fresko nicht mehr wiedergegeben hat“, so vermag ich das nur als eine Ungehörigkeit zu bezeichnen, von der ich bestimmt hoffe, daß der mir aus einem denkbar angenehmsten persönlichen Verkehr als höchst edeldenkender Mensch vertraute Verfasser sie früher oder später herzlich bereut.

Glücklicherweise ist seine meines Erachtens verfehlte Behandlung gerade der ältesten Denkmäler praktisch für die weitere Gedankenfolge K.s, wie im allgemeinen, so besonders soweit an derselben die christlich-orientalische Forschung interessiert ist, nicht von maßgeblicher Bedeutung. In ihrer Gesamtheit schließen sich die Darstellungen der Magierszene durch die Katakombenmalerei (II S. 1—17) mit der Mehrzahl derjenigen durch die altchristliche Sepulkral-Plastik (II S. 18 bis 25) als Zeugen eines altertümlichen rein hellenistischen Bildtyps zusammen, dem gegenüber ein durch die Betonung des Sternmotivs charakterisierter erster spezifisch syrisch-hellenistischer Typ mit erst wandernden Magiern (II S. 26—44) zunächst im südlichen Gallien greifbar werden soll. Eine zweite in Syrien heimische Spezialabwandelung der hellenistischen Fassung des Themas (II S. 45—57) wird vor allem durch die Monzeser Ampullen als eine Schöpfung des frühchristlichen Palästina kenntlich gemacht. Auf das mesopotamische östliche Hinterland Syriens dürfte letzten Grundes eine neue orientalische Fassung zurückgehen, die mit dem bezeichnenden Detail eines die Magier führenden Engels in ihrer durch die Traditionen der Klosterkunst ermöglichten Nachwirkung (II S. 58—80) bis auf die Mosaiken von Daphni, zu Niccolo und Giovanni Pisano und zu Werken der deutschen Gotik wie dem Skulpturenschmuck der Vorhalle des Münsters zu Freiburg i. B. verfolgt wird. Zum Abschluß gelangt endlich die Entwicklung des Magierbildes durch die Kunst des christlichen Ostens im Rahmen des noch einmal auf syrischem Wurzelboden erwachsenen byzantinischen „Kollektiv-Typus“ des zusammenfassenden Weihnachtsbildes (II S. 81—102), während bei der abendländischen Weiterbildung des Gegenstandes namentlich der Einfluß des geistlichen Schauspiels eine bedeutsame Rolle gespielt hat.

Ich kann abgesehen davon, daß mir ein Beweis für die speziell syrische Herkunft der im allgemeinen gewiß aus dem Osten stammenden südgallischen Darstellungsweise nicht erbracht scheint, den hier skizzierten Anschauungen K.s wesentlich durchaus beipflichten, würde aber im einzelnen noch manche weitere Bedenken geltend zu machen haben. Der zur Verfügung stehende Raum gestattet mir leider nicht, dieselben sämtlich auch nur anzudeuten. Lediglich auf einige wenige Punkte sei hier beispielsweise der Finger gelegt. So hat K. es der Liturgie und Liturgiegeschichte, ihren Denkmälern und Problemen gegenüber trotz alles rühmenswerten Fleißes, den auch die hierhergehörigen Abschnitte seines Werkes bekunden, (I S. 22 —31; 46—52) zu einer selbständigen wirklichen Beherrschung nicht gebracht. Insbesondere wird das Papyrusfragment einer Epiphanieliturgie aus Arsinoë (Vgl. I

S. 28 f.) entschieden noch einmal einer gründlichen liturgiegeschichtlichen Spezialuntersuchung zu unterwerfen sein, bevor seine Datierung rund auf das J. 300 als eine endgültige betrachtet werden kann. Sehr entschieden muß ich mich ferner (gegen I S. 25 f. Anmk. 4) zu der Überzeugung bekennen, daß C. Erbes uns bezüglich der Urgeschichte des Weihnachtsfestes doch in der Erkenntnis der historischen Wahrheit merklich über H. Usener hinausgebracht hat, womit dann die ganze auf den Anschauungen des letzteren aufgebaute Scheidung zweier römischer Sarkophagtypen vor und nach 354 (II S. 21—26) hinfällig wird. K. hat nach meinem Empfinden da die wirklich springenden Punkte der Erbes'schen Beweisführung für ein Hinaufreichen der römischen Feier des 25. Dezember mindestens bis zum J. 336 gar nicht erfaßt. In durchaus unzulässiger Weise operiert er ferner (II S. 46 ff.) mit literarischen Zeugnissen über Mosaikschmuck der heiligen Stätten Palästinas, die teilweise erst das Zeitalter der Kreuzzüge angehen, als ob in denselben Zeugnisse für die ursprüngliche Ausschmückung der konstantinischen Sakralbauten Bethlehems und Jerusalems vorlägen. Nicht minder unvorsichtig ist es, wenn er (II S. 46) die längst als ein im 8. Jahrh. entstandenes Exzerpt aus Bedas *liber de locis sanctis* erwiesene angebliche *epistola ad Faustum* des Bischofs Eucherius von Lyon als ein echtes Dokument der Zeit „um 440“ verwertet, während er das nun von Heisenberg eingehend interpretierte Zeugnis des Konstantinos Rhodios über die, wenn ich nicht irre, aufs engste mit seinem „ersten syrisch-hellenistischen Typus“ zusammenhängende Magierdarstellung des Eulalios in der Apostelkirche zu Konstantinopel übersehen hat. Was den literarischen Quellen gegenüber die Monumente anlangt, so vermisse ich bei Behandlung der Genesis des „syrisch-byzantinischen Kollektivtypus“ (II S. 81 bis 85) die Erwähnung eines ikonographisch hochaltertümlichen Holzreliefs in der Basilika Abû Sargeh zu Alt-Kairo, das zwischen den Rabbûlâ-Kodex und die Monzeser Ampulle Garrucci 433,8 zu stellen wäre. Schwerlich als eine Abkürzung jenes Typus in seiner maßgeblichen Gestalt ist ferner die Weihnachtsdarstellung am Türsturze des Portales der Rosario-Kirche zu Terlizzi (S. 87 Abb. 76, bezw. S. 89) mit ihren berittenen Magiern zu fassen. Es dürfte hier vielmehr eine der byzantinischen Normalform des Weihnachtsbildes voranliegende syrische Frühgestalt desselben nachwirken, wie denn überhaupt ein merkwürdiger Zusammenhang zwischen dem Reliefschmuck des fraglichen Portals und syrischer Kunst sich konstatieren läßt, wovon zu reden die Abendmahlsdarstellung des Tympanonfeldes mir gelegentlich besonderen Anlaß geben wird. Gleichfalls sehr zu Unrecht haben auch (II S. 96 f.) die Darstellungen dreier armenischer Evangelienbücher in Jerusalem, deren Aufnahmen ich zur Verfügung stellte, — statt einer wirklichen Würdigung — eine bloß äußerliche Einreihung just bei den Denkmälern des byzantinischen Kollektivtyps der Weihnacht erfahren. Mit denselben hängt tatsächlich nur die erste (vom J. 1415; Abb. 90) zusammen, während die zweite (vom J. 1564; Abb. 91) das alte angeblich „syrisch“-hellenistische Motiv der wandernden Magier und die dritte (vom J. 1649; Abb. 92) ein schon völlig unter abendländischem Einfluß stehendes Adorationsbild bringt. Eine im J. 1299 in Mardin geschriebene und mit Federzeichnungen geschmückte christlich-arabische Hs. der Laurenziana in Florenz enthält sodann nicht nur tatsächlich in ihrem Adorationsbild fol. 4 v° die (II S. 94 Anmk. 1) mit einem allzu vorsichtigen „sollen“ erwähnten unbequemen vier Magier, sondern fol. 5 r° auch eine schon von Redin **МИНІАТЮРЫ АПОКРИФИЧЕСКАГО ЕВАНГЕЛІЯ** usw. Petersburg 1894. S. 6 (Abb. 2) bekannt gemachte höchst interessante Darstellung der mit einer Windel des Christkindes in die Heimat zurückkehrenden (diesmal: zwei!) Magier, die eine Erwähnung unbedingt hätte finden müssen. Auch bringt die von K. hier zitierte Stelle aus St. E. Assemanis Katalog der orientalischen Hss. der „Medicea Laurentiana et Palatina“ zu dem speziellen Gegenstande gar nichts; er ist vielmehr von einer

ihm von mir gemachten mündlichen Mitteilung abhängig, hat sich aber offenbar der wirklichen Quelle seines Wissens nicht mehr zu entsinnen vermocht. Ein ähnlicher *lapsus memoriae* oder doch eine über jedes erlaubte Maß hinaus mißverständliche Ausdrucksweise liegt vor, wenn (II S. 99) als die „einzige rein syrische Komposition" der Magieranbetung „aus dem früheren Mittelalter", die K. „trotz eifrigen Suchens" „vorzuführen" vermöge, die ihrer Entstehung nach abendländische, inhaltlich, wie er selbst gestehen muß, den alten hellenistischen Typus bietende Zeichnung eines lateinischen Evangelienbuches in Wolfenbüttel (Abb. 98 auf S. 100) bezeichnet wird. Noch stärker ist es vollends, wenn schließlich (S. 90) als „Evangeliar in der Basilika Justinians auf dem Sinaï" bezw. „Evangeliar Gregors von Nazianz" die bekannte illustrierte Hs. *Sinait.* 339 der Homilien Gregors und (S. 92) als „cod. syr." und in einem Atemzug gleichfalls als „Evangilar" und richtig als Hs. „Gregors von Nazianz" der ebenso bekannte griechische Kodex No. 550 der Bibliothèque Nationale in Paris sich muß einführen lassen. Diese —, soweit die erhaltenen Monumente in Frage kommen, auf dem Raume von noch nicht vollen zwanzig Seiten gemachten — Stichproben genügen wohl vollauf, um zu erweisen, wie sehr die Detailarbeit K.s an peinlicher Exaktheit zu wünschen übrig läßt und demgemäß von Fall zu Fall seine durchweg mit großer Selbstsicherheit vorgetragenen Ergebnisse einer kritischen Nachprüfung bedürfen.

Endlich scheint mir die gesamte Arbeitsweise K.s, soweit wenigstens die Ikonographie christlich-orientalischer Denkmäler in Betracht kommt, an einem schweren methodischen Fehler zu kranken. Irgendein bestimmtes Darstellungsmotiv ist für ihn prinzipiell von derjenigen Zeit auch erst geschaffen, für welche er es erstmals im vorliegenden Monumentenmaterial tatsächlich zu belegen vermag. Ein derartiger Standpunkt dürfte nun offenbar nur dann eingenommen werden, wenn wir in der Lage wären mit annähernder Vollständigkeit die ganze ikonographische Entwicklung wirklich übersehen zu können. Dies ist jedoch bei der Lückenhaftigkeit des zufällig Erhaltenen zumal für die älteren Schichten der christlichen Kunst des Ostens keineswegs der Fall. Insbesondere sind, womit wir hier zu rechnen haben, fast durchweg nur Werke verschiedenartiger Kleinkunst, während die großen Schöpfungen älterer bildlicher Monumentalkunst uns unmittelbar unwiederbringlich verloren sind. Naturgemäß haben aber die letzteren für das weite Gebiet mehr oder weniger kunsthandwerklicher Betätigung vorbildlich gewirkt. Mehr und mehr wird die ikonographische Forschung bezüglich des christlichen Orients es als ihre Hauptaufgabe erfassen müssen, ganz bestimmte Werke namentlich der musiven Großkunst des ersten Jahrtausends als Grundlage der verschiedenen in der Kleinkunst sich offenbarenden Darstellungstypen einzelner Themen nachzuweisen, so wie längst die klassische Archäologie literarisch bekannte Meisterwerke aus der klassischen Zeit hellenischer Plastik uns in den Marmorrepliken der römischen Kaiserzeit greifbar werden läßt. Heisenbergs Arbeit über *Grabeskirche und Apostelkirche*, die K. leider nicht mehr zu benützen vermochte, bedeutet in ihrem zweiten Bande nach dieser Richtung hin einen Wurf, dessen pfadweisende

Bedeutung von der Frage völlig unabhängig ist, wie weit man auch ihren Einzelergebnissen glaubt beipflichten zu können. Zweifellos ist es so aber auch von vornherein denkbar, daß ikonographische Details, die in der Großkunst einer weit früheren Zeit wurzeln, uns erst um Jahrhunderte später durch Produkte der Kleinkunst bekannt werden. Man wird also mit der Statuierung — um mich so auszudrücken — eines *terminus ante quem non* für eine bestimmte Erscheinung nur auf Grund des vorläufigen Fehlens einer sicheren früheren Bezeugung für sie kaum vorsichtig genug sein können. Um mit einem einzelnen Beispiel zu schließen, etwa die von K. (II S. 45) für die Zeit von 498 bis 514 oder selbst 687—701 behauptete Undenkarkeit der Proskynese der Magier und damit sein Urteil über das angeblich in das 8. oder 9. Jahrh. herabzudrückende Emailkreuz der Kapelle *Sancta Sanctorum* dürften sich dem von Heisenberg a. a. O. II S. 231 ff. zum Gegenstande Ausgeführten gegenüber kaum aufrecht erhalten lassen. Es ist für mich den chronologischen Ansätzen K.s für das Aufkommen gewisser Motive gegenüber ein Beispiel von vielen.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Dr. F. J. Dölger z. Z. in Rom, Mechitharistenpater P. Ferhat in Wien, Professor I. Guidi in Rom, Kaplan K. Kaiser z. Z. in Heidelberg und Professor J. Sauer in Freiburg i/B.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

A. = Anthropos. — AB. = Analecta Bollandiana. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — An. = Anahit. — APAW. = Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — APf. = Archiv für Papyrusforschung. — Ar. = Ararat. — AR. = Allgemeine Rundschau. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie. — B. = Bessarione. — Baz. = Bazmaweb. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BASD. = Bollettino di Archeologia e Storia Dalmata. — BSGI. = Bollettino della Società geografica Italiana. — BZ. = Byzantinische Zeitschrift. — CQR. = The Church quarterly review. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Cvo. = Caecilienvereinsorgan. — D. = Dadjar. — DLz. = Deutsche Literaturzeitung. — DM. = Deutscher Merkur. — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — EO. = Échos d'Orient. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — G. = Glotta. — GSAI. = Giornale della Società Asiatica Italiana. — GJ. = The Geographical Journal. — H. = Hermes. — HA. = Handes Amsorya. — Harm. = Ἁρμονία. — Hl. = Hochland. — HL. = Das Heilige Land. — HZ. = Historische Zeitschrift. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — IKZ. = Internationale kirchliche Zeitschrift. — Isl. = Der Islam. — IWsWKI. = Internationale Wochenschrift für Wissen-

schaft, Kunst und Technik. — JAOS. = Journal of the American oriental society. — JTSt. = Journal of theological Studies. — KT. = Khristianskoe Tchtenie. — KVz. = Kölnische Volkszeitung. — LR. = Literarische Rundschau. — M. = al-Machrik. — MA. = Medjmoua-i-Ahbar. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — MNC. = Monthley Numismatic Circular. — MPbl. = Münsterer Pastoralblatt. — NS = Νέα Σιών. — OA. = Orientalisches Archiv. — OMsO. = Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — PB. = Pastor Bonus. — PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PSBA. = Proccelings of the Society of biblical Archaeology. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBé. = Revue Bénédictine. — REJ. = Revue des Études Juives. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RhM. = Rheinisches Museum. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — RPh. = Revue de philologie d'histoire et de littérature anciennes. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — RTQR. = Revue de Théologie et des questions religieuses. — SbVZ. = Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung. — TG. = Theologie und Glaube. — TPMs. = Theologisch praktische Monatsschrift. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TR. = Theologische Rundschau. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TuU. NF. = Texte und Untersuchungen (Neue Folge). — W. = Wostan. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDPV. = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZOeG. = Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. — ZVSf. = Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften. Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt, wenn es von dem laufenden verschieden ist. Der Bericht setzt prinzipiell mit dem 1. Januar 1911 ein. Weiter zurückgegriffen wurde nur bei den beiden neuen Zeitschriften OA. und RO., die ihr Erscheinen im Spätherbst 1910 begonnen hatten, und soweit der Zusammenhang es erforderte.

Der *Oriens Christianus* steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BZ., EO., M., MhKw., OA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift, sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Über *Vocalic r, l, m, n in Semitic* hat Blake JAOS. XXXI 217—222 höchst anregende und manche neue Perspektiven eröffnende Bemerkungen veröffentlicht. — Griechisch: *Zur Syntax von ἄρχομαι und Verw.* wurden durch Hesseling B Z. XX 147—164 sorgfältige Untersuchungen angestellt, die in umfassendem Maße die Sprachform der griechischen Bibel, das Mittel- und Neugriechische berücksichtigen. Schon in einem Papyrus des 6. Jhs. taucht erstmals die von Psaltes *Ngr. ἄς = ἄφες od. ἔαδε?* G. III 85 ff. behandelte Form auf. Hatzidakis' *Neugriechische Mis-*

zellen ebenda 70—85 beziehen sich auf Κονιορτός-κορνιαχτός, Ἄποχτι, den in Thessalonike für die Juden gebrauchten Namen Τὰ Πιλᾶτα, den Genuswechsel von Worten wie ἀπεθαμένα, ζωντανά, πάσπαλα, auf χλωμός = blaß, χάλυψ, χάλυβος, χαλυβδικός u. s. w., τώρᾳ = jetzt und die Wortgruppe βάλλω, βαίνω, βιβάζω. Die neugriechische Sprachfrage betreffen die Ὀλίγαι λέξεις περὶ τοῦ γλωσσικοῦ λεγομένου ζητήματος von Blabes Harm. 3. IX. 87 ff. und Drerups Orientierung über *Das Ende des Sprachenkampfes in Griechenland* DLz. 1911. 903—910. — Armenisch: Über Հայ լեզուն հինգերորդ եւ քսաներորդ դարերուն (*Die armenische Sprache im 5. und 20. Jahrhundert*) handelt Gazrik D. II 271 ff. Fünf Նորագիւտ բառեր Սեբէոսի մէջ (*Neuentdeckte Wörter bei Sebeos*) werden durch Adjarian Ar. XLV 230 f., Հայերէնէ փոխառեալ բառեր Թուրքերէնի մէջ (*Armenische Lehnwörter im Türkischen*) durch Kraelitz-Greifenhorst HA. XXV 257—268 (deutsch und armenisch!) besprochen. Ակնայ գաւառաբարբառը (*Der Dialekt von Akn*) erfährt durch Gabrielian ebenda 103—109 eine Darstellung. Հայոց գրերը (*Die armenischen Schriften*) bilden den Gegenstand einer hier 231—242 veröffentlichten allgemeinen Skizze, während speziell ein bestimmter Gebrauch des Ց in den beiden Aufsätzen von Sargisian Գիր կամ պահպանակ հնախօսական առթիւ (*Schrift oder Amulett in archäologischer Hinsicht*) Baz. LXIX 53—62 und von Hatzouni Մլքէի Աւետարանին Ց տառը մենագիր կը մնայ (*Die Schrift Ց des Evangeliums der Mlke bleibt als Monogramm*) ebenda 128—137 diskutiert wird. — Slavische Sprachen: Im ASPh. XXXII hat 399—454 Breznik *Die Betonungstypen des slavischen Verbums* vorgeführt und 321—336 v. d. Osten-Sacken *Die sogenannte Dehnung in der Wurzelsilbe der slavischen Iterativa* behandelt. Francevs *Beiträge zur historischen serbokroatischen Dialektologie* haben in ihrer 344—362 stehenden jüngsten Fortsetzung die Konjugation, Akzent und Quantität zum Gegenstand. Krček erörtert 622 die *Reduplizierung der Praeposition sъ im Ugroruthenischen*, Rengjev 620 f. mit einem Zusatz von V. J(agič) die *Reduplizierung der Praeposition sъ im slavischen Donautale* und 622 die *Anwendung des Instrumentals der Adjektiva, Pronomina und Numeralia für Dat. und Loc. Sg. in Syrmien*, während Skok 363—383 *Mundartliches aus Zumberak (Sichelburg)* an der Grenze von Krain und Kroatien beibringt. *Über kirchenslavisches (altrussisches) serša „Hornis“* handelt Leskien IgF. XXVIII 157 f. über *Urslavisch jašćnrъ „Eidechse“* Iljiwskij ASPh. XXXII 337—343. Christianis *Lexikalische Lesekörner* ASPh. XXXII 627 f. gehen auf опѣхтюй und ўрнингъ, eine der *Etymologien* v. d. Osten-Sackens IgF. XXVIII 139—153 auf südslavisches *brъknati, *brъkati, *brъcati. Der letztere hat ferner ZVSf. XLIV 153—159 *Zu den Artikeln gadъ, gnd'ę, gndъ, hana in Bernekers „Slav. Etymolog. Wörterbuch“* Nachträge geliefert. Nova-

kovič Цегарь—Цьнгарь—τζαγκάρης· τζάγγα—*mestre* ASPh. XXXII 383—388 endlich führt vom lexikographischen Gebiete auf das antiquarische der Bekleidungsgeschichte hinüber. — Albanesisch: *Zur Hesychglosse βρά und alban. vla* hat Kretschmer G. III 33 einige Zeilen geschrieben.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore. — Reisebeschreibungen, Geographische Schilderungen: Unter dem Obertitel *Alte Kulturstätten* hat Linde ein reich illustriertes Bändchen *Bilder aus Aegypten, Palaestina und Griechenland.* (Leipzig, Berlin u. Bielefeld. 212 S.) escheinen lassen, *Eine Orientreise* (Wien. 106 S.) v. Berchtingen beschrieben. *Vom Balkan zum Libanon* geleitend, behandelt ein Ungenannter OMsO. 1911. 17 ff. 33—36 zunächst Sophia und die griechischen Kolonien am Schwarzen Meere. *Durch den Norden Mesopotamiens,* näherhin von Mardîn' nach Nisibis führte im J. 1908 den Verfasser eine von Bause PM. LVII 119—122, 172—175. geschilderte Wanderfahrt. *Reisebilder aus Mesopotamien und Kurdistan* hat v. Handel-Mazzetti DRG. XXXIII 312—331 auf Grund seiner Teilnahme an der Expedition des naturwissenschaftlichen Orientvereins in Wien gezeichnet. Molesworth Sykes hat GJ. XXXVII 1—19. 149—165 *A Sixth Journey in Persia* und Grothe in Buchform seine *Wanderungen in Persien.* (Berlin. — 366 S.) geschildert. Holtzmanns *Syrische Städtebilder* haben in ihren ersten Nummern, DRG. XXXIII 17—22. 145—153. 353—359, Beirut, Aleppo und Damaskus zum Gegenstand. Harfouche beschreibt M. XIV 190—205 eine سياحة فى اقليمى الخروب والشوف (*Excursion dans les districts libanais de Kharroub et de Chouf*), während von Leachman GJ. XXXVII 265—274 *A Journey in North-Eastern Arabia* und durch Lega BSGI. 4. XII 444—475 sehr eingehend Land und Leute *In Dancalia e in Abissinia* geschildert werden. Von Loti *Aegypten, Reisebilder* hat v. Oppeln-Bronikowski seine *Autorisierte Übersetzung* (Berlin. — 309 S.) in 2. Auflage können erscheinen lassen. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: Bei Bause *Die Erythraeis* DRG. XXXIII 212—217 werden Rahmen und Richtlinien einer Landeskunde des Gebietes zu beiden Seiten des Roten Meeres vorgezeichnet. *Naturwissenschaftliche und meteorologische Ergebnisse* enthält der III. Band von Futterers *Erfahrungen, Forschungen und Sammlungen während der von Amtmann Dr. Holderer unternommenen Reise durch Asien.* (Berlin. — 527 S.). *Die Pflanzen Palästinas* haben Dinsmore und Dalman ZDPV. XXXIV 1—38. 147—172 in der Weise zu bearbeiten begonnen, daß ersterer auf Grund eigener Sammlungen und der Flora Pohts und Boissiers dieselben verzeichnet, letzterer die arabischen Namen beifügt. *Zur Natur und Wirtschaft von Vorderasien* betitelt Grothe eine Sammlung, deren erstes Stück (Frankfurt a. M. 132 S.) er *Persien* widmet,

wobei *Als Anhang: Zivilisatorische und humanitäre Arbeit der einzelnen Nationen in Vorderasien* besprochen wird. Über زراعة التبغ التركى فى لبنان (*La Culture des Tabacs Turcs dans le Liban*) verbreitet sich Gemayel M. XIV 45—51. 117—122. 276—280. 349—358. — **Historische Geographie:** Montzka führt seine HA. XXIV 9—14, 301—303 begonnene Arbeit Մեծ Հայոց որ երկիրերը ծանօթ էին յոյն եւ հռոմայեցի պատմագիրներու (*Die Landschaften Großarmeniens bei griechischen Schriftstellern*) XXV 31—37 zu Ende. — **Palästina und die heiligen Stätten:** Auch für Grundfragen der Topographie des christlichen Palästina mit seinen traditionellen Heiligtümern sind Nestles gediegene Untersuchungen über *Judaea bei Josephus* ZDPV. XXXIV 65—118 von nicht zu unterschätzendem Wert. Unter den alten, christlichen Quellenschriften zur Palästinakunde sehen sich die Reiseerinnerungen der ursprünglich Silvia genannten Pilgerin in den Vordergrund des allgemeinen Interesses gestellt. Auf Weigands ihren Ansatz ins ausgehende 4. Jh. verteidigende Erörterungen *Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae* BZ. XX 1—26 war oben S. 32—76 ausgiebigst Bezug zu nehmen. *Egeria* soll nach Wilmart RBé. XXVIII 68—75 der wirkliche, vor allem durch den Brief des Abtes Valerius bezeugte Name der Verfasserin sein. *Die Gräber der Könige David und Salomon nach Zeugnissen arabischer Schriftsteller* behandelte Fr. Dunkel HL. 1911. 23—30. *The tombs of the kings at Jerusalem* wären nach Minor PSBA. XXXIII 19—25 ebensowenig die letzte Ruhestätte der Königin Helena von Adiabene als diejenige der alten jüdischen Könige aus Davids Haus, sondern eine ursprünglich hasmonäische, dann in herodianischen Besitz übergegangene Anlage gewesen. *Nach Bethlehem* läßt Gerhard PB. XXIII 205—222 den Leser mit sich *Eine Pilgerfahrt* machen, auf welcher in die fromme Stimmung eines begeisterungsfähigen Herzens in leider charakteristischer Weise die verständnis- und liebloseste Griechenfeindichkeit mit allen ihren polemischen Gemeinplätzen sich mischt. Drunkel handelt M. XIV 122—128 über الادهمية او مغارة ارميا النبى (*L'Edhémijeh ou la Grotte de Jérémie et la Sépulture de ,Gordon*) in einem natürlich der Gordon'schen Kalvaria-Theorie ungünstigem Sinne. Bei Doumet لمعة تاريخية عن مشهد القديس اسطفانس فى اورشليم (*Le sanctuaire de St. Étienne à Jérusalem*) ebenda 14—27 wird die Geschichte dieses Heiligtums von der Auffindung der Reliquien des Protomartyrs und dem Baue der Eudokianischen Basilika bis auf die Gegenwart herab verfolgt. Eingehender hat sich Eckardt ZDPV. XXXIV 39—48 mit dem *Das Praetorium des Pilatus* betreffenden Kreis von Problemen befaßt. Das wirkliche Pilatusprätorium ist ihm mit der Herodesburg identisch, aus welcher die heutige Zitadelle hervorging. Die früher von ihm vertretene Identifikation der Praetoriumskirche Ἁγία Σοφία mit dem Baue, von dem ein Fuß-

bodenmosaik bei Erstellung der neuen uniert-armenischen Kirche zu Tage trat, gibt er auf, um den Platz des frühchristlich-byzantinischen Heiligtums mit Dalman mehr in der Gegend der Meḥkeme zu suchen. Die letzte Verschiebung der Tradition nach dem heutigen Ecce Homo-Bogen soll in einer Verwechselung mit dem Hadrianischen Praetorium ihren Grund haben, das tatsächlich hier gelegen hätte. *Le pays de Job* behandelt Dhorme RB. 2. VIII 102—107 selbstverständlich nicht ohne auch auf die betreffende byzantinische Hauran-Tradition und ihre Entstehung einzugehen. Der zweite Teil des historischen Quellenwerkes von Popov *La question des lieux saints de Jérusalem dans la correspondance diplomatique russe du XIX siècle.* (Petersburg. — 762 S.) ist den JJ. 1851—1853 gewidmet. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: *L'église Sainte Euphêmie et Rufinianes à Chalcédoine*, zwei durch das vierte allgemeine Konzil bezw. die Lebensgeschichte des hl. Johannes Chrysostomos bekannte Sakralbauten Chalkedons und ihre Lage, hatte ein erstmals am 11. Juli 1900 in einer französischen Zeitung Konstantinopels erschienener Aufsatz des verstorbenen Pargoire zum Gegenstand, der EO. XIV 107—116 wieder abgedruckt wird. *Bagdad et sa Topographie au moyen âge* behandelt Massignon AIBL. 1911. 18—24 auf Grund zweier neuer Quellen. — Ethnographie: *Die Bevölkerungselemente Persiens* hat Grothe OA. I 18—32 vorzuführen begonnen, wobei zunächst vor allem die syrischen Christen (Nestorianer; unierte „Chaldäer"; Protestanten) zur Sprache kommen. *The Bedouin of the sinaitic peninsula* fängt Jennings-Bramley PEF. 1911. 34—42 auf Grund einer von Suez zum Golfe von Akaba unternommenen Studienreise zu schildern an. Nachrichten über *Blutrache und Gastfreundschaft bei den Malzoren Oberalbaniens nebst einigen Bemerkungen über die Sicherheit des Reisens in den nordalbanischen Bergen* bietet Liebert DRG. XXXIII 163—174. Die Frage: *Sind die Rumänen ein Balkanvolk?* beantwortet E. Fischer OA. I 70—73 an der Hand sprachlicher und ethnographisch-kulturgeschichtlicher Tatsachen in positivem Sinne. Հայերը Մոլդաւիայում եւ Բուքովինայում (*Die Armenier in Moldau und Bukowina*) wurden durch Babaian (Tiflis. — 226 S.) zum Gegenstand einer „historisch-ethnologischen Untersuchung" gemacht. Die in einem bulgarischen Texte des 13. oder 14. Jhs. vorkommende Bezeichnung *Sakulatin* deutet Sobolevskij ASPh. XXXII 626f. auf einen in den lateinisch-ungarischen Chroniken unter dem Namen der Siculi erscheinenden magyarischen Stamm. — Kulturgeschichte: *Criminali, giudici e tribunali etiopici* lehrt de Castro BSGI. 4. XII 426—443 näher kennen. — Folklore: Einige *Prières superstitieuses des Grecs de Chimaru* hat Arnaud EO. XIV 146—151 bekannt gemacht.

III. Geschichte. — Quellenkunde: *Das russische Archivwesen* hat

Karge ZOeG. I 225. 240. 321—352 in seiner Entwicklung von seinen Anfängen im 10. Jh. bis zu den näher behandelten archivalischen Hauptsammlungen der Gegenwart verfolgt. *L' Archivio di Propaganda* und seine Geschichte behandelt Schmourlo RO. I 100—110. Die von Pétridès EO. XIV 25—28 mit guter Einleitung publizierte *Chrysobulle de l'impératrice Théodora (1283)* enthält das von der Kaiserin-Witwe bei der Wiederaufhebung der auf dem Konzil von Lyon geschlossenen Union abgelegte Glaubensbekenntnis. Die damals erlassene *Sentence synodique contre le clergé unioniste* hat derselbe aus der nämlichen Hs. der Bibliothèque Nationale ebenda 133—136 veröffentlicht. Die bisherige Kenntnis der kroatischen Ortsstatute des Mittelalters hat V. J<agič> ergänzt, indem er ASPh. XXXII 615—620 *Die Vorrede zum Statut von Trsat (Tersatto)* bekannt machte. — Profangeschichte: *Altes und Neues aus der byzantinisch-ägyptischen Verwaltungsmisere vornehmlich im Zeitalter Justinians* will Gelzer ans Licht stellen, wenn er APf. V 346—377 auf Grund der von Maspero edierten Kairenser Papyri das städtische und staatliche Steuerwesen des byzantinischen Ägyptens beleuchtet. Als *Abirrungen und Ablenkungen der Kreuzzüge* behandelt Sternfeld HZ. CVI 295—394 die ägyptischen Unternehmungen der späteren Kreuzfahrerzeit. Zur früheren armenischen Geschichte liegen die *Հնախօսական Հետազօտութիւնք Հայ ազգին ծագման վրայ* (*Archaeologische Untersuchung über den Ursprung der armenischen Nation*) eines Ungenannten MA. XXVII Nr. 4841, 4843, 4847, 4849, 4851, 4855, Auchers *Դասեր Հայոց եւ Հայաստանի Հնագոյն պատմութեան* (*Lektionen über die ältere Geschichte Armeniens und der Armenier*) Baz. LXIX 99—106 und der Aufsatz von Gazrik über *Հայութիւնը Ե. դարուն տուրքն է.* (Die Armenier im 5. Jahrhundert) D. II 96 ff. vor. Über *Հայերը բիւզանդական մատենագրութեան մէջ* (*Die Armenier in der Byzantinischen Literatur*) handelt Sahakian Baz. LXIX 16—23. Eine gedrängte *Geschichte der Bulgaren* (Berlin. — 79 S.) verdanken wir Ruland, den bis zum J. 1371 führenden I. Band einer *Geschichte der Serben* (Gotha. — 442 S.) Jireček, den bis auf das J. 1774 herabreichenden IV. Band einer *Geschichte des osmanischen Reiches* (Gotha. – 512 S.) Jorga. *Der Titel „Großfürst" in den ältesten russischen Chroniken* wird von Goetz ZOeG. I 177—213 zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung gemacht. — Lokalgeschichte: Ծանօթագրութիւնք Ստամպօլոյ պատմութեան Երեմիա Չէլէպիի Քէօմիւրճեան (*Noten zur Geschichte von Konstantinopel, Eremia Tchelebis*) wurden durch Thorgomian HA. XXV 162—169. 290—296 veröffentlicht. Über Ս. Յակոբ, Ազգային Հիւանդանոցը (*St. Jakob, das Nationalkrankenhaus*) der Armenier in Konstantinopel verbreitet sich Srapian ebenda 129—144. 242—251. Durch eine Skizzierung der Schicksale der Stadt vom 5. bis ins frühe 19. Jahrh. interessiert NS. XI 25—35 die Fortsetzung der X 557—565

begonnenen Arbeit von Phokylides Ἡ πόλις Ἰόππη ὑπὸ τοπογραφικὴν καὶ ἱστορικὴν ἔνοψιν. — Kirchengeschichte: Von zwei Seiten sind die Verhältnisse im Schoße der ältesten Christengemeinde in Korinth einer neuen Nachprüfung unterworfen worden. *Die sogenannte Christuspartei in Korinth* wäre nach Perdelwitz TStK. 1911. 180—204 in der Tat vielmehr eine nach dem alten ἀρχισυναγωγός Crispus von Apg. 18. 8 sich nennende und die absolute Unabhängigkeit jener Gemeinde von jeder äußeren Ingerenz verfechtende Independistenpartei gewesen, was die Textesänderungen Κρίσπος statt κόσμος in I. Kor. 3. 33 und Κρίσπου statt Χριστοῦ ebenda 1. 12 zur Voraussetzung hätte. Nach Rohr *Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth* TQs. XCIII 165—205 dagegen hätten wir es bei den fraglichen korinthischen Gegnern des Völkerapostels mit Gesinnungsgenossen etwa der galatischen Judaisten, jedenfalls aber mit keinen gnostisch-libertinistischen Schwarmgeistern zu tun. *Die Kirche von Konstantinopel — eine apostolische Gründung?* frägt Lübeck WBG. 1911. 161—165, um natürlich an der Hand einer vernichtenden Kritik der Andreas-Tradition des Ps.-Dorotheos in negativem Sinne zu antworten. *Der äußere Sieg des Christentums über das Heidentum und sein innerer Zerfall* sind für Soltau in der SbVZ. 1911 No. 9 unlösbar miteinander verbunden. Die Geschichte des Christentums unter den vorislamischen Arabern Syriens erfährt bei Cheïkho النصرانية وادابها بين عرب الجاهلية (*Christianisme et Littérature avant l'Islamisme*) M. XIV 146—149. 225—230 ihre Beleuchtung. *Die Religionspolitik des Kaisers Justinian I.* hat Diekamp in einer WBG. 1911. 129—133 gedruckten Rektoratsrede gewürdigt. Die Entwicklung der *Annexion de l'Illyricum au patriarcat oecuménique* verfolgt Vailhé EO. XIV. 29—36 in sorgfältiger Darstellung, während er ebenda 80—89. 152—161 in nicht minder gründlicher Weise die *Formation de l'Église Bulgare* im Zusammenhang mit den maßgeblichen allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen behandelt. Von einer Arbeit Palmieris über *Le divergenze dommatiche, disciplinari e liturgiche tra le due chiese di Oriente e di Occidente* ist B. 3. VIII 161—178 der zweite die *Epoca di Michele Cerulario* behandelnde Teil erschienen. *I rapporti della Chiesa Salonitana con la Chiesa di Roma* hat Lenzi BASD. XXXII 113—128 besprochen. Über *Die dalmatinischen Glagoliten im XVII. Jahrhundert* hat Rešetar ASPh. XXXII 468—474 neues Material aus den Akten einer Diözesansynode von Spalato vom 9.—11. März 1688 beigebracht. Die NS. X 538—546 begonnene Veröffentlichung der nach seiner Anschauung sich ergebenden Διδάγματα ἐκ τῆς Βυζαντινῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας setzt Kallistos ebenda XI 1—11 fort. Von Gazrik werden D. II 76 f. Քրիստոնէութիւնը Հայաստանի մէջ Ա.—Ե. դարերուն (*Das Christen- in Armenien im 1.—5. Jahrh.*) und unter dem Obertitel Հայ

եկեղեցւոյ մարտիրոսագրութիւնը (*Martyrologium der armenischen Kirche*) ebenda 56 ff. Ս. Վահան Գողթնացի եւ իր ժամանակը (*Der hl. Wahan v. Goghthn und seine Zeit*) behandelt. Der Reihe nach in die JJ. 1554—1634, 1576—1639 und 1651—1731 fällt die Lebenszeit der drei armenischen Prälaten Յովհաննէս եպիսկոպոս Խուլ՝ Պատրիարք Կ. Պոլսոյ (*Bischof Johannes der Taube, Patriarch v. Konstantinopel*), Զաքարիա եպիսկոպոս Վանեցի՝ Պատրիարք Կ. Պոլսոյ (*Bischof Zacharia Vanetzi, Patriarch v. Konstantinopel*) und Սարգիս Վ. Սահէթճի Գասպարեան եպիսկոպոս Բեթղեհեմի (*Sargis W. Sahethdji Gasparian, Bischof von Bethlehem*), denen Kalemkiar HA. XXV 1—25, 65—79 und 267—281 je einen Aufsatz gewidmet hat. — Konziliengeschichte: Über КІЕВСКІЙ СОБОРЪ 1629 ГОДА (*Die Kiewer Synode vom J. 1629*) hat Inkovitsch KT. 1911. I 74—92 gehandelt. — Geschichte des Mönchtums: *Le monachisme orientale* hat in einer allgemeinen Orientierung Caloire EO. XIV 42—47 unter dem dreifachen Gesichtspunkte der grundsätzlichen Unterschiede, welche die Entwicklung des morgenländischen und des abendländischen Mönchtums aufweist, der Profeßstufen des ersteren und der Möglichkeit einer Dispens von den monastischen Gelübden ins Auge gefaßt. *La doctrine de l'ΑΠΑΘΕΙΑ d'après Saint Maxime* wird ebenda 36—41 durch Montmasson dargestellt. Mit den *Decrets des Chapitres généraux des Basiliens Chouérites de 1750 à 1790* macht Bacel EO. XIV 99—107 bekannt. *Le deuxième centenaire de la fondation du Monastère de St. Sauveur* gibt einem Constantin RO. II 36—44 Veranlassung, auf Entstehungsgeschichte, anfängliche Schwierigkeiten und Fortschritte der von hier ausgegangenen Basilianerkongregation einen Rückblick zu werfen. *Das Katharinen-Kloster auf dem Sinai* hat Prinz Johann Georg, Herzog zu Sachsen IWsWKT.V 161—166, *Die autokephale Kirche des Berges Sinai*, als welche jenes Kloster und seine Dependancen sich kirchenrechtlich präsentieren, nicht ohne einige Flüchtigkeitsfehler Lübeck WBG. 1911. 121—125 in einer weitere Kreise orientierenden Form behandelt. *Der letzte Einsiedler Palästinas*, dessen abenteuerreiches Leben Heidet HL. 1910. 153—162 und 1911. 8—18. 65—79 bespricht, ist der als Gesinnungsgenosse Boulangers bekannte Offizier Viallet. — Gegenwart: Die gegenwärtigen Verhältnisse des Königreichs Griechenland und der kulturelle Wert seines Volkstums werden im Gegensatz zum Türkentum bei Drerup *Philhellenismus und Turkomanie* Hl. VIII 668—674 in höchst wohlwollendem Sinne gewürdigt. Der von einem Bischof und zwei Priestern heraufbeschworene kanonische Prozeß gegen den rumänischen Primas bildet die Grundlage der von Jean-Marie EO. XIV 51—54 besprochenen *Crise religieuse en Roumanie*, während Bartas ebenda 116—122 ein sich seit einigen Monaten anbahnendes *Rapprochement entre le Patriarcat oecuménique et l'Exarcat bulgare* erörtert. Vom

protestantischen Standpunkte aus hat sich *Zur neuesten Geschichte der orthodoxen Kirche im Morgenlande* v. Criegern TStK 1911. 303—312 unter wesentlicher Beschränkung auf palästinensische Dinge geäußert. Über die orientalischen Riten betreffende Vorgänge im kirchlichen und gottesdienstlichen Leben Roms, die jüngsten Ereignisse und Strömungen im Schoße der „orthodoxen" Patriarchate von Konstantinopel, Antiocheia und Jerusalem, der russischen, rumänischen, armenischen, koptischen und der Kirchen des Königreichs Griechenland und der Insel Cypern, über das religiöse Unterrichtswesen auf Kreta und Verhältnisse christlich-orientalischer Bevölkerungselemente der Österreichisch-Ungarischen Monarchie unterrichtet die laufende *Cronaca* in RO. I 59—64, 122—128, 188—192, 259—264, 315—328, 381—396 ausgiebig und wesentlich mit einem lobenswerten und nicht vergeblichen Streben nach ruhiger Sachlichkeit. Den Leser *À travers l'orient chrétien* führend berührt Bartas EO. XIV 178—185 das Projekt einer griechisch-armenischen Union, die griechische Sprachenfrage in ihrer Beziehung zur Bibelübersetzung, das Verhältnis der „orthodoxen" Kuzo-Walachen und Albanesen des türkischen Gebietes zum Patriarchat von Konstantinopel und das Problem des bulgarischen Exarchats. — Das Unionsproblem: Die ebenso gewiß von bestem Glauben und einer hochherzigsten Begeisterung für eine große und schöne Sache eingegebenen, als tatsächlich bei einer nicht von vornherein sehr wohlwollenden Interpretation nicht nur von demjenigen des katholischen Dogmas, sondern auch vom geschichtlichen Standpunkte aus anfechtbaren *Pensées sur la question de l'union des églises,* die Prinz Max, Herzog zu Sachsen, RO. I 13—29 veröffentlichte, sind um die Jahreswende zum Ausgangspunkte von Erörterungen geworden, die in der Tagespresse verschiedenster Richtung vielfach in einer alles eher als einwandfreien Weise geführt wurden. Es ist in diesem Literaturbericht nicht der geeignete Ort, um — auch nur in Auswahl — in der zu einem großen „Falle" aufgebauschten Angelegenheit hier laut gewordene Stimmen zu registrieren. RO. I 83—99 hat sich die Redaktion selbst unter gleichem Titel gegen die Ausführung des erlauchten Verfassers gewandt. An einem Schreiben des Papstes an die Apostolischen Delegaten im Orient und einem bemerkenswerten Hirtenbriefe des griechischen Metropoliten von Beirut haben dieselben Dokumente von autoritativer kirchlicher Stelle veranlaßt, von welchen das erstere u. A. RO. I 129—134 und EO. XIV 1—9, bezw. griechisch Harm. 3. IX. 1—5, nachgelesen werden kann und B. 3. VIII 121—135 unter dem Titel *Enciclica di SS. Pio Papa X e la nostra redazione* in nicht uninteressiertem Tone gewürdigt wurde, während das letztere bei Vailhé *Pour l'union des églises* EO. XIV 48—51, in einer französischen Übersetzung des arabischen Originals mitgeteilt, eine höchst freundliche Einführung und eine Erläuterung

durch eine beachtenswürdige Fußnote erfährt und nicht minder entgegenkommend von Cattan *Les églises d'Orient* B. 3. VIII 179—187 begrüßt wird. Von weiteren, wenigstens teilweise mit denjenigen des Prinzen in einem Zusammenhange stehenden Äußerungen zur Unionsfrage seien etwa Seppelt *Die orientalische Kirchenspaltung* T. G. III 134—142, Smilikowskis *Quelques remarques sur la question de l'union des églises* RO. I 135—141, Salachas Δὲν ἀντίκειται ὁ Καθολικισμὸς πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν ἰδέαν ebenda 160—164, Baumgarten *Der Brief des Papstes an die orientalischen Bischöfe* AR. VIII 22, Wynen *Rom und der Orient* und *Nochmals Rom und der Orient* ebenda 45f., bezw. 56f., die anonymen Bemerkungen *Per l'avvenire delle chiese dissidenti* RO. I 265—280. II 3—17, der T. signierte Artikel Ἡ ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἐν Τουρκίᾳ μεταπολίτευσις ebenda 342—345 und der V. B. unterzeichnete *L'unione e le Chiese Orientali* RO. II 18—25, sowie die anonyme Artikelserie Ἐπὶ τῶν σκέψεων τοῦ Πρίγκιπος Μαξιμιλιανοῦ τῆς Σαξωνίας περὶ ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν Harm. 3. IX 5—12, 17—22. 33—38. 49—52. 81—87 notiert. Über die sich rasch zu einer hochbedeutsamen Erscheinung im Rahmen der Bestrebungen nach einer Verständigung zwischen dem graeco-slavischen und dem katholischen Christentum des Abendlandes ausgestaltenden *Congressi de Velehrad e l'opera dell' unione delle chiese* hat endlich Cremoni RO. I 39—47. 233—242 ausführlich und gut berichtet. *Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus* behandelt Steinwachs IKZ. I 169—186 in einem zunächst bis zur zweiten Unionskonferenz im J. 1875 führenden geschichtlichen Rückblick.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: In einem Aufsatz v. Dunin Borkowskis *Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt. Geschichtliches und Methodologisches* ZKT. XXXV 213—252 sind für uns namentlich die Ausführungen über orientalische und christliche Mystik von Bedeutung. Speziell *Der Mithraskult. Seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und Denkmäler* werden durch Kluge in einem für eine erste Einführung recht zweckdienlichen elementaren Überblick (Leipzig. — 31 S.) behandelt. Nachdem Dölger in dem *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen* bringenden ersten Bande eines großen Werkes *ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* (Rom 1910. — XX, 473 S.) die an das Problem eines Zusammenhanges zwischen dem Ἰχθύς-Symbol und Heidnischem sich knüpfenden Fragen einer großzügigen kritischen Durcharbeitung unterzogen hatte, über deren Ergebnisse Baumstark *Das altchristliche Fischsymbol im Lichte der Religionsgeschichte und Epigraphik* WBG. 1911. 97ff. 105—108 orientiert, sucht Scheftelowitz, indem er ARw. XIV 1—53 *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum* behandelt, vielmehr jüdischen Ursprung jenes Symbols zu

erweisen. Über *Die Bezeichnung für Christen und Gnostiker im Talmud und Midraš* verbreiten sich Marmorsteins *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Heft I* (Skotschau. — 83 S). *Un fragment araméen du toldot Yéschou,* der bekannten mittelalterlich-jüdischen Parodie der evangelischen Geschichte, hat aus der Geniza in Kairo Adler REJ. LXI 126—130 bekannt gegeben, gefolgt von einem Stückchen, nach welchem das צ Jesum bedeuten würde, vielleicht der Reminiszenz eines christlichen Midraš. Neues religionsgeschichtliches Material von hohem Werte haben endlich *La découverte récente des deux livres des Yézides,* von der P. Anastase Marie A. VI. 1 ff. berichtet und die Publikation von v. Le Coq *Chuastnanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan* (Berlin. — 43 S. aus den APAW.) erschlossen. — Lehre und Lehrentwicklung; Haeresien: Auf die Vorstellungen des Ignatios, Justinus und Irenaeus über den Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten bis zum Weltgerichte bezieht sich die *Addition à la Note supplémentaire sur le Paradis du Hadès* von Wabnitz RTQR. XX 135—138. Jugie *Le protévangile de Jacques et l'immaculée conception* EO. IV 16—20 sucht auf die moderne Formulierung der katholischen Lehre wie auch immer hinweisende Elemente in dem ältesten vollständig erhaltenen Stück der apokryphen Evangelienliteratur aufzuzeigen. Naus ROC. XV 365—391 begonnene Arbeit *Saint Cyrille et Nestorius. Contribution à l'histoire des origines des schismes monophysite et nestorien* kommt ebenda XVI 1—54 zum Abschluß und gelangt zu sehr günstigen Resultaten wie für den Charakter und den guten Glauben, so selbst für die materielle Orthodoxie des in Ephesos Geächteten, während Jugie *Nestorius jugé d'après le „Livre d'Héraclide"* EO. XIV 65—75 den Gedanken an eine solche unbedingt glaubt ablehnen zu müssen. *Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomos* untersucht Hülster TG. III 203—227. Den die *Prolegomena* umfassenden ersten Band einer monumentalen, durch Gründlichkeit und Objektivität sich auszeichnenden *Theologia dogmatica orthodoxa* (*Ecclesiae Graeco-Russicae*) *ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa* (Florenz. — XXVI, 816 S.) haben wir von Palmieri erhalten. Über Споры въ расколѣ во второй четверти XVIII вѣка (*Die Controversen im Raskol während des zweiten Viertels des 18. Jhs.*) handelt Smirnow KT. 1911. I 50—73, während Plotnikov ein Руководство по обличеніи русскаго раскола старообрядчества (*Handbuch zur Widerlegung des russischen altgläubigen Raskols*) (Petersburg. — II, 228 S.) geschaffen hat. *Die mariawitische Kirche im Jahre 1910* schildert ein Ungenannter DM. XLII 41—45, 49—52, 59—63 vom parteiischen Standpunkte der jungen polnischen Sekte selbst aus. — Liturgie: Bishops *Liturgical comments and memoranda* JTSt. XII 384—413 beschäftigen sich mit dem großen Intercessionsgebet und den

Diptycha in erster Linie der byzantinischen Meßliturgie. *Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand* hat Salaville EO. XIV 10—16 untersucht, wobei er zu dem Ergebnis zu gelangen glaubt, den Armenier als Zeugen der abendländischen Auffassung von der Konsekration durch die Einsetzungsworte ansprechen zu dürfen. *Geschichtliches zur Spendung der hl. Kommunion an neugetaufte Kinder* stellt Francken MPbl. 1911 12f. zusammen. *La Liturgie des Présanctifiés*, die geschichtlichen Vorbedingungen für ihre Entwicklung, ihre Feier im griechischen Ritus und die Zeugnisse für ihr Alter behandelt ein W. RO. I 297—307. Auf eine Reihe im Orient vorkommender bedauerlicher Verletzungen der wünschenswerten strengen Reinheit jenes Ritus machen die anonymen *Appunti liturgici* ebenda II 26—32 aufmerksam. An den Kult eines kretischen Martyrers Phanurios, eine zu Ehren Johannes des Täufers gelesene Messe, die Heilung von Gelbsucht und Augenübel, sowie an den „bösen Blick“ knüpfen sich die von Arnaud EO. XIV 75—80 besprochene *Quelques superstitions liturgiques chez les Grecs.* In seinen Ἁγιολογικὰ σημειώματα NS. XI 112—119 tritt Belanidiotes unter Heranziehung der Liturgie für die These ein, daß Hieronymus von der griechisch-„orthodoxen“ Kirche als Heiliger anerkannt werde. *Il rito greco in Italia*, näherhin seine Ausübung in einigen Pfarreien der Diözese Taranto, bildet den Gegenstand eines um 1560 entstandenen Dokuments mit dem RO. II 33—36 bekannt gemacht wird. — Heortologie: Kellners gute *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahrs und der Heiligenfeste von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart* konnte bereits in 3. Auflage (Freiburg i. B. — XV, 318 S.) sich neue Freunde zu gewinnen suchen. Neben sie ist das Buch von K. Müller *Das Kirchenjahr. Eine Erklärung der heiligen Zeiten, Feste und Feierlichkeiten der katholischen Kirche* (Freiburg i. B. — XX, 629 S.) getreten. Von Lietzmann besorgt erschien eine zweite Auflage von Usener *Das Weihnachtsfest. Kapitel I—III* (Bonn. — XX, 390 S.) nach dem Handexemplar des Verfassers und vermehrt um dessen im RhM. LX erschienenen Aufsatz über „Sol Invictus“ und einen Beitrag des Herausgebers über das Datum der Weihnachtsfestpredigt des Chrysostomos. Wie *Karwoche und Osternacht im Kirchengesangbuch des Severus von Antiochia* sich gestalten, hat Baumstark Cvo. XLVI 63—66 unter vergleichendem Hinblick auf die römisch-abendländische Liturgie geschildert. Aus dem Schoße der Klosterfamilie von Grottaferrata stammen die nicht signierten Artikel, die mit reichlichen Zitaten aus dem Schatze griechischer Kirchenpoesie RO. I 215—232 *La preparazione alla quaresima nella Chiesa Greca*, 281—296 *La Grande Quaresima nella Chiesa Greca* und 346—361 *La santa e grande Settimana nella Chiesa Greca* beschreiben, bezw. derjenige, welcher ebenda 362—367 *L'Ὄρθρος del Sabato Santo*, seine

Eigentümlichkeiten und seinen festlichen Charakter behandelt. Unsere Kenntnis der griechischen Gründonnerstagsliturgie fördert Pétridès, indem er EO. XIV 89—99 *La cérémonie du lavement des pieds à Jérusalem* mit ihrem eminent dramatischen Charakter durch Übersetzung des heute gültigen Rituals bekannt macht und auf das Bestehen analogen Brauches auf Patmos hinweist. — Kirchenverfassung: Schmitt beantwortet PB. XXIII 358—363 die Frage: *War die erste christliche Gemeinde eine pneumatisch-charismatische Demokratie oder Monarchie?* im Sinne des katholischen Dogmas. Um den Nachweis der ursprünglichen Anerkennung des päpstlichen Primats durch die Kirche des Ostens bemühen sich der anonyme Aufsatz *L'Église orthodoxe et l'Orthodoxie: La primauté et l'infallibilité du Pape* RO. I 83—99. 148—159 und diejenigen von Joannes de Casamichela *De primatu Romanae sedis nec non de perpetuitate eiusdem primatus in Romanis Pontificibus* ebenda 329—341 und Jugie *La primauté romaine au Concile d'Éphèse* EO. XIV 136—146. Von Schäfer *Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt. I. Die Geschichte der weiblichen Diakonie* ist eine 3. Auflage (Potsdam. — VIII, 302 S.) erschienen. *Weitere Beweise für die Existenz weiblicher Kleriker in der alten Kirche* hat Ludwig TPMs. XXI 141—148 beigebracht. Eine Darstellung der *Organisation de l'Église grecque orthodoxe de Constantinople* hat Montmasson EO. XIV 110—116. 161—166 geboten. Eine EO. XIII 351—355 begonnene Publikation der *Statuts de l'exarchat bulgare* in französischer Übersetzung wurde XIV 20—24. 170—176 fortgeführt. — Sonstige Disziplinarfragen: Das Verhältnis von *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche* erörtert H. Koch ZNtW. XII 37—69 in ebenso eingehender als vor einer Überschätzung der enkratitischen Neigungen jener Kirche sich hütender Weise: *Le divorce d'après l'Église catholique et l'Église orthodoxe* behandelt Catoire EO. XII 167—170. *Zur Frage über die gegenseitigen Rechtsverhältnisse zwischen Lateinern und Ruthenen* der Gegenwart sind die Ausführungen von Roth TPQs. LXIV 56—70 einzusehen.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Einen *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale,* den Delaporte ROC. XV 85—96. 133—156. 392—396 mit einer Registrierung der biblischen Hss. einschließlich der verschiedenen Arten von Lektionaren begonnen hatte, hat er XVI 85—99 mit der dankenswert ausführlichen Beschreibung einiger Missalien weitergeführt. Die *Notices des manuscrits arabes chrétiens entrés à la Bibliothèque Nationale depuis la publication du catalogue,* die er ebenda XIV 174ff. 276ff. 337ff. bot, ergänzt Griveau nunmehr XVI 68—71 durch eine alphabetische *Table des auteurs et des ouvrages anonymes.* Eine Katalogisierung schwer zugänglicher armenischer Hss erhalten wir bei Magsaudian ʻԼիպրա-

գրութիւն եւ յիշատակարանք Ձեռագրաց Ս. Թովմայ առաքելոյ վանուց եւ եկեղեցեացն Վերին Ագուլեաց, եկեղեցւոյն Տանակերտ գեղջ եւ անձանց մասնաւորաց (*Beschreibung und Nachschriften der Hss. des Klosters des hl. Apostels Thomas und der Kirchen des Oberen Agoulis und der Kirche des Dorfes Tanakert und einiger Privatmänner*) Ar. XLV 117—127. 218—224. 314—318. *Zur byzantinischen Schnellschreibekunst* bringt Dräseke BZ. XX 140—146 Ausführungen, die in einer Verherrlichung der Verdienste des Arethas von Kaisareia, Maximos Planudes und Bessarion für die Erhaltung der alten Literaturschätze gipfeln, was die vermeintliche Beschäftigung des Arethas mit Aristotelesbriefen anlangt, aber sich leicht als verfehlt erweisen lassen. — Bibeltexte: Über *Das Substantiv* כל *in der Septuaginta* und die ihm hier in seinen verschiedenen Bedeutungen zuteil gewordene Wiedergabe hat Köhler ZAtW. XXXI 154 f. Beobachtungen angestellt. Die Frage: *The Greek version of Isaiah: is it the work of a single translator?* beantwortet Buchanan Gray JTSt. XII 268—293 dahin, daß die Übersetzung der Kapp. 40—66 von einer anderen Hand herrühren dürfte, als diejenige der Kapp. 1—39, die ihrerseits eine einheitliche Arbeit darzustellen scheine. Zur Prüfung des kritischen Wertes der letzteren hat ebenderselbe unter dem Titel: *Critical Discussions. Isaiah 26; 25. 1—5; 34. 12—14* ZAtW. XXXI 111—127 schätzbares Material vorgelegt. *Un nouveau fragment de la version grecque du Vieux Testament par Aquila* glaubte Wessely in den *Mélanges offerts à M. Émile Chatelain ..... par ses élèves et ses amis. 15 avril 1910* (Paris 1910) 224—229 an dem Text zweier aus dem 3. oder 4. Jh. stammenden und aus dem Fajjûm in die Sammlung des Erzherzogs Rainer gelangten Blätter mit ψ 68. 13—14. 30—33; ψ 69. 11—14 bekannt zu geben. Die Zuweisung desselben vielmehr an Symmachos begründet Mercati *Frammenti di Aquila o di Simmaco?* RB. 2. VIII 266—272 offenbar zutreffend, und auch Capelle *Fragments du psautier d'Aquila?* RBé. XXVIII 64—68 zeigt sich durchaus der letzteren Anschauung geneigt. *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia* hat Bayer (Freiburg i/B. — XIV, 162 S. = *Biblische Studien XVI. 1*) untersucht, wobei er zu einer Ablehnung der These gelangen zu dürfen glaubt, daß in Esra III ein Bruchstück des ursprünglichen LXX-Textes des Chronikwerkes vorliege. Howarth *Some unconventional views on the text of the Bible* PSBA. XXXIII 26—33. 53—61 kommt zunächst auf jene von ihm eingehend begründete These einleitend nochmals zurück, um sich dann einer Prüfung der Verhältnisse beim griechischen Hiob zuzuwenden, wo der echte LXX-Text ungleich kürzer war als der masoretische und durch Origenes aus Theodotion ergänzt wurde. *Die Septuagintavorlage von Hi. 15. 28* sucht Köhler ZAtW. XXXI 155 f. zu ermitteln. *Die Ekklesiastikuszitate bei Klemens von Alexan-*

drien hat Eberharter TQs. XCIII 1—22 gesammelt und mit LXX und Vulgata verglichen. Den Urtext des NTs anlangend ist neben dem Aufsatze von Durand *Le Texte du Nouveau Testament* Et. CXXVI 289—312 auf das wertvolle Werk von Hutton *An atlas of textual criticism. Being an attempt to show the mutual authorities for the text of the New Testament up to about 1000 A. D.* (Cambridge. — 144 S.) zu verweisen. Nur einige persönliche gegen Nestle gerichteten Bemerkungen über *The Elzevir New Testaments of 1624 and 1633* bietet dagegen Hoskier JTSt. XII 454 ff. Im einzelnen hat sich zunächst *Zu Joh. 8, 44* Drachmann ZNtW. XII 84 f. geäußert, indem er als die ursprüngliche Lesart ein: ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάϊν ἐστέ zu erweisen sucht. Als *Verisimilia circa pericopen de muliere adultera* erscheinen v. Karsten RB. 2 VIII 96—102 die Annahmen, daß die Perikope im aramäischen Ur-Matthäus gestanden habe, den er wesentlich dem Hebräerevangelium gleichzusetzen geneigt ist, auf Grund moralischer Bedenklichkeiten vom griechischen Texte des ersten Evangeliums ausgeschlossen und dafür dem vierten schon von dessen Verfasser selbst einverleibt worden sei. *Eine interessante Lesart des Diatessarons* weist Vogels BbZ. IX 54 f. zu λ 6. 42 im Sinaisyrer, dem griechischen Text des codex Cantabrigensis und in zahlreichen Italahss. nach. *A sidelight on the methods of Tatian* wäre nach Connolly JTSt. XII 268 —273 auf Grund der von Bedjan V 701—724 seiner großen Ausgabe edierten Dichtung Ja'qûβs v. Serûγ über die Heilung des Gichtbrüchigen zu gewinnen. *Zur Geschichte des Textes der Akta* ist Belser TQs. XCIII 23—34 für Lukanischen Ursprung der Lesarten des Kodex D (δ 5) eingetreten. *La finale marcionite de la lettre aux romains retrouvée* ist für De Bruyne RBé. XXVIII 133—142 eine in lateinischen Hss. zu Florenz, Madrid und München von ihm nachgewiesene Schlußformel hinter 14. 23 des Briefes. *Über Minuskelgruppen in 2 Petri und Judas* handelt de Zwaan ZNtW. XII 76—82 *Le plus ancien manuscrit biblique daté* wird von seinem Entdecker Tisserant RB. 2. VIII 85—95 an der aus dem J. 459/60 stammenden Palimpsesths. Brit. Mus. Add. 14.425 beschrieben, welche den Pšîttâtext der Propheten enthält. *Zur Herkunft des lateinisch-gotischen Bibelfragments*, das die jüngste überraschende Gabe des ägyptischen Bodens darstellt, hat Rühl ZNtW. XII 85 f. die Vermutung begründet: dasselbe stamme aus dem Vandalenreiche und sei anläßlich des 468 auf dasselbe von einem aus der Thebaïs rekrutierten Expeditionskorps gemachten oströmischen Angriffs in das Nilland gekommen. Als Wiedergabe eines sehr alten griechischen Textes betrachtet es Hoskier *The Antinoe Gothic-Latin fragment* JTSt. XII 456 f., eine Miszelle, zu der Burkitt ebenda 457 ff. noch eine *Additional note* hinzugefügt hat. — Apokryphen: Die von Rendel Harris *The Odes and Psalms of Salomon* (Cambridge

1909) edierten syrischen Salomon-Oden, die sich im Vorjahre rasch eine ihrer einzigartigen Bedeutung im Kreise ältesten christlichen Schrifttums entsprechende Literatur gewidmet sahen, stehen begreiflicherweise noch immer im Vordergrunde des Interesses. Neben einer allgemeinen Orientierung über *Die 42 Oden Salomons* von Schmidt PB. XXIII 417—422, den besonders durch umsichtige Besonnenheit sich empfehlenden Darlegungen von Clemen über *Die neuentdeckten Oden Salomos* TR. XIV 1—19, den gleichbetitelten englischen Arbeiten *The Odes of Solomon* von Bernard und Headlam JTSt. XII 1—31 bezw. CQR. LXXI 272—297, einem Erklärungsbeitrag von Duensing *Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomons* ZNtW. XII 86f. und dem an Ode 22 anknüpfenden Artikel von Brander *Ein neuer Zeuge für die Stelle vom Felsenbau der Kirche Matth. 16, 18* WBG. 1911. 17—20 verdient vor allem die ausgezeichnete Doppelarbeit *Les Odes de Salomon* von Labourt und Batiffol Hervorhebung. Die von kritischen Anmerkungen begleitete *Traduction*, des ersteren, deren Publikation BR. 2 VII 483—500 begonnen hatte, wurde zunächst VIII 5—21 zu Ende geführt. Die sich als *Introduction et commentaire* bezeichnenden Untersuchungen des letzteren ebenda 21—57. 161—197 behandeln die Überlieferung des Textes, setzen sich mit den über Charakter und Herkunft der Gesänge bislange laut gewordenen Hauptanschauungen auseinander und entwickeln zuletzt eingehend die Christologie und Soteriologie derselben. Im allgemeinen zeigt sich die dem neuen Funde zugewandte weitere Forschungsarbeit der von Harnack *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert* (Berlin 1910. = Tu U. NF. XXXV 4) aufgestellten These, daß in den Oden ein christlich interpoliertes jüdisches Liederbuch vorliege, das dem Gedankenkreise des vierten Evangeliums nahestehende Strömungen schon innerhalb der jüdischen Geisteswelt bezeuge, entschieden eher ungünstig als günstig. Als Ursprache der Oden wird ziemlich allgemein das Griechische angenommen. Grimme nimmt hier eine isolierte Stellung ein, wenn er, TG. III 11—18 *Die 19. Ode Salomos* behandelnd, durch Rückübersetzung eine ursprüngliche hebräische Sprachform glaubt erweisen zu können, deren metrischen Bau auch der judenchristliche Interpolator gewahrt hätte, der noch vor dem J. 70 und in Jerusalem selbst auch ihm eine noch rein jüdische Grundschrift überarbeitet zu haben scheint. Eine nicht minder eigentümliche Sondermeinung vertritt bezüglich der Herkunft der Oden Conybeare in dem durch seinen Titel jene Meinung hinreichend bezeichnenden Aufsätzchen *The Odes of Solomon Montanist.* ZNtW. XII 70—75. Von einer Sammlung der *Évangiles apocryphes* haben Michel und Peeters die erste Nummer (Paris. — XL, 255 S.) erscheinen lassen, die mit Erklärungen die Übersetzung des Protoevangeliums Jakobi, der Kindheitsevangelien des

(Ps.-)Matthaeus und (Ps.-)Thomas und der Geschichte des Zimmermanns Joseph nach deren koptischer und arabischer Rezension bringt. *Di Abdias e degli atti apostolici apocrifi a lui attributi* handelt Giambelli B. 3. VIII 140—160. *Les Actes apocryphes de Pierre* hatte Flamion RHE. XI 447—470. 675—692 sehr eingehend zu behandeln begonnen, eine Arbeit, die er nunmehr XII 209—230 fortsetzt, indem er die Geschichte der Akten und ihres Stoffes im Orient verfolgt. Von einer seit einigen Jahrgängen in der ROC. erfolgenden Erschließung der *Littérature éthiopienne Pseudo-Clémentine* durch Grébaut beginnt die jüngste Lieferung XVI 72—84 nach der Hs. d'Abbadie No. 78 eine erstmalige *Traduction du Qalêmentos,* des aus einem nach Dillmann ägyptisch-arabischen Original aus der Zeit um 750—760 geflossenen eigentlichen Hauptwerkes jener gesamten Literatur. Einen früher (ROC. XV 198—214) in dieser Publikationsserie bekannt gemachten Text hat James JTSt. XII 36—54. 362—383 als *A new text of the apocalypse of Peter* erwiesen, wobei er nächst einem kleinen Papyrusfragment der Petrus-Apokalypse in der Bodleiana weiterhin auch die Zitate aus derselben bei Klemens v. Alexandreia und Methodios und ihr Verhältnis zum Buch der Weisheit und zum Henochbuche behandelt, um mit einer Liste möglicher Reminiszenzen an sie auch im „Hirten" des Hermas zu schließen. — Theologie: *Über den Namen des Papias* handelt Hatch ZNtW. XII 83 auf Grund kleinasiatischer Inschriften, ohne daß jedoch einer der in Betracht kommenden Träger des Namens sich mit dem altchristlichen Schriftsteller identifizieren ließe. Die Frage Իրենէոսի „Ցոյցք"ը լատիներէնէ՞ թարգմանուած է (*Des Irenaeus „<Apostolischer> Erweis" aus dem Lateinischen übersetzt?*) beantwortet Akinian HA. XXV 305—310 negativ, indem er gegen Aucher für eine griechische Vorlage der armenischen Übersetzung eintritt. Auf den literarischen Charakter der Stromata des Klemens v. Alexandreia fällt Licht bei Mutschmann *Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch.* H. XLVI 93—107. *The early greek commentators on the gospel according to St. Matthew* unterwirft Turner JTSt. XII 99—112 einem orientierenden Überblick. Mit Bezug auf einen anonym in einer Athos-Hs. und in Paris Gr. 118, mit der Verfasserangabe: ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας im Coislin. 275 überlieferten Text glaubt Maries die Frage: *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse?* RPh. XXXV 56—70 mit einem entschiedenen Ja beantworten zu dürfen, wogegen Serruys ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ ebenda 71—74 zur Vorsicht mahnt. Den Epiphaniostext περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, auf Grund dessen er H. XLVI 18—32 über *Kyprische und palästinensisch-arabische Flächenmaße zur Zeit der römischen Herrschaft* handelt, ist Viedebannt für das Bruchstück eines umfangreicheren Reallexikons zur Bibellektüre zu halten geneigt.

Alcune riflessioni intorno alle similitudini di Senuti hat Meloni GSAI. XXIII 233—264 angestellt. Den Kommentar des Syrers *Dionysius Bar Salībī in apocalypsim, actus et epistulas catholicas* hat Sedlaček (Leipzig-Paris. — 170. 132 S. = CSCO. Scriptores Syri. Series II Tom. CI) mit lateinischer Übersetzung ediert. Eine alte arabische Übersetzung der bei Migne PG. XXXIII 1187 ff. stehenden Predigt macht Cheïkho ميمر للقديس كيرلس الاورشليمى فى دخول السيد المسيح الى الهيكل (*Une homilie sur la Purification attribuée à S. Cyrille de Jérusalem*) bekannt, während Wilmart, RBé. XXVIII 143—153 *Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges* behandelnd, nach einer Hs. von Silos den lateinischen Text der von Sokrates und Hieronymus bezeugten, auch in einer syrischen Übersetzung erhaltenen, im griechischen Original dagegen bislange nicht nachgewiesenen Schrift bietet. Einige *Corrigenda zu Šafariks Památky hlaholskêho pósemictví*, slavischen theologischen Bruchstücken aus Laibach, hat Pintar ASPh. XXXII 625 f. zusammengestellt, четыре проповѣди Георгія Конисскаго (*Vier Predigten des Georg Konissky*), eines weißrussischen Erzbischofs des ausgehenden 18. Jahrhs., Maslov (Kiev. — XIV, 66 S.) ediert. Mit einem albanesischen Katechismus desselben Jahrhs. macht Marchianò Michele *Il cristiano Albanese* B. 3. VIII 188—217 uns bekannt. — Hagiographie: *Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium* bildet den Gegenstand einer Untersuchung von Baden TG. III 115—122. Die Arbeit von v<an> d<e> V<orst> über *Saint Phocas* AB. XXX 252—289 bietet nach einer ausführlichen Einleitung über die angeblich drei Heiligen des Namens, einen antiochenischen Martyrer, einen Gärtner und einen Bischof aus Sinope, an griechischen Texten den Βίος einer Barberini-Hs. und das ἐγκώμιον eines χαρτοφύλαξ Andreas aus einer Münchener, wozu dann noch P. P<eeters> 290—295 die lateinische Übersetzung einer armenischen Vita beigesteuert hat. Festa bietet B. 3. VIII 136—139 eine Reihe philologischer *Note critiche alla Vita di S. Luca Stilita*, einem von Vogt AB. XXVIII 5—56 veröffentlichten griechischen Text. Phokylides bringt NS. XI 81—92 die X 614—624 begonnene Publikation Πέτρος ὁ Ἴβηρ ἐπίσκοπος μονοφυσίτης Μαϊουμᾶς (Γάζης) zum Abschluß, die durch inhaltliche Nacherzählung bezw. durch wörtliche Übersetzung einzelner Stellen seinen Leserkreis mit der bekannten syrischen Biographie des Petros bekannt macht. P. P<eeters> veröffentlichte AB. XXX 296—306 mit gelehrter Einleitung im arabischen Text mit lateinischer Übersetzung *Une invention des SS. Valère, Vincent et Eulalie dans la Péloponèse* und lieferte 1—26 *Pour l'histoire du synaxaire arménien* eine grundlegende Untersuchung. Վարք եւ յիշատակ Աբերկիոսի եպիսկոպոսին Յերապոլսի (*Das Leben des hl. Aberkios, Bischofs von Hierapolis*) wurde durch Akinian HA. XXV 90—98 in einer zweiten kurzen arme-

nischen Rezension ediert, die Kenntnis der Überlieferungsgeschischte des Agathangelosbuches durch Thiriakhian Յ. Թիրեաքեանի Ագաթան. գեղեայ ձեռագիր օրինակը (*Y. Thiriakhians Agathangeloshandschrift*) ebenda 26—31 gefördert. Von einer *Histoire du Père Élie de Kharpout* eines nordmesopotamischen Bekenners des beginnenden 19. Jhs., deren französische Übersetzung ROC. XV 425—439 vorangegangen war, hat Basmadjian XVI 55—67 nunmehr auch das armenische Original im Druck erscheinen lassen. *Eine apokryphe Lebensbeschreibung des heil. Megalomartyr Demetrius* veröffentlicht Radčenko ASPh. XXXII 388—399 serbisch aus einer Hs. der Patriarchatsbibliothek in Karlowitz, nicht ohne für die der Sprache Unkundigen eine Inhaltsangabe hinzuzufügen. — Geschichtschreibung: Von *Eusèbe Histoire ecclésiastique. Livres V—VIII* bietet eine Ausgabe von Grapin (Paris. — 561 S.) *Texte grec et traduction française.* Parmentier verdanken wir *Theodoret Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin. — cc, 472 S. = *Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrhunderte. XIX*). Von Chabots Edition der *Chronique de Michel le Syrien* ist der den Schluß des Werkes und die Anhänge bringende dritte Faszikel des *Tome III* (S. 281—538. Text S. 641—777. — Paris 1910) erschienen, so daß nunmehr nur noch die in Aussicht gestellten gelehrten Prolegomena des Herausgebers ausstehen. *Zu Niketas Akominatos* hat Dräseke BZ. XX 101—105 wahrscheinlich gemacht, daß derselbe sich VII 5 auf das astrologische Lehrgedicht des Kamateros v. 759 ff. beziehe. Εἰς τὰ τοῦ *Leo Sternbach Analecta Avarica. Cracoviae 1900* bringt Papadopulos-Kerameus ebenda 129 f. textkritische Materialien aus einer Jerusalemer Hs. eines dort edierten Stückes. *Le titre d'„Apellôn" dans Jean de Nikiou* deutet Maspero RPh. XXXV 15 ff. als ein durch arabische Transskription verdorbenes tribunus. Die äthiopischen *Annales regum Jyāsû II et Jyo'as* liegen in der vorzüglichen Ausgabe von Guidi (Leipzig-Paris. — 257 S. = CSCO. Scriptores aethiopici. Series II. Tom. VI) vorerst noch ohne Übersetzung vor. *Un document arménien de la généalogie de Basile Ier*, dessen griechisches Original vom byzantinischen Hofe lanciert worden wäre, um der makedonischen Dynastie die Aureole der Legitimität zu verleihen, wäre nach Sahaghian BZ. XX 165—167 die im I. Buche des Geschichtswerkes des Lazar v. Farp mitgeteilte Vision des hl. Isaak. Die Namensfrage Մովսէս Խորենացի թէ Խորինի? (*Moses v. Khoren oder Khorin?*) ist Sion Wardapet Ar. XLV 232—236 zu Gunsten der letzteren Form zu beantworten geneigt. Նորագիւտ հատուած մը Զենոբ Գլակի Պատմութենէն (*Ein neugefundenes Fragment aus dem Geschichtswerke des Zenob v. Glak*) ist HA. XXV 178—184 von Sahakian ediert. Եղիշէ. Վարդանանց պատմութիւնն (*Eghiše: Armenische Geschichte*) wurde von Aghanianz

(Tiflis. — 270, VI S.) in einer neuarmenischen Übersetzung vorgelegt. Մի քանի սրբագրութիւններ Փաւստոսի եւ Փարպեցու մէջ (*Einige Verbesserungen in den Geschichtswerken des Faustus und <Lazar> v. Farp*) werden von Adjarian Ar. XLV 225—229 geboten, während die Բառաքննական դիտողութիւններ (Textkritische Bemerkungen) Vardanians HA. XXV 47—50, 97—103. 172—178. 297—304 sich auf einen weiteren Kreis altarmenischer Autoren und Übersetzer erstrecken, der Kürze halber aber hier angereiht sein mögen. — Philosophie und Rhetorik: Zu *David Prolegomena* (*Comment. in Aristot. Graeca XVIII 2*). *S. 34. 6ff.* hat Praechter H. XLVI 316f. einen textkritischen Beitrag geliefert. Unter dem Titel رسالة فى الفرق بين النفس والروح لقسطا بن لوقا (*L'âme et l'esprit: traité de philosophie platonicienne*) veröffentlichte ein Ungenannter M. XIV 97—109 einen von der Überlieferung teils dem Ḥunain ibn Isḥaq, teils dem Qusṭâ ibn Lûqâ zugeschriebenen arabischen Traktat, der, auf Platons Phaidon und Timaios, Aristoteles, Theophrastos und Galenos beruhend, ein lehrreiches Specimen für die geistigen Interessen der christlichen Übersetzerkreise darstellt, durch welche die Kulturwelt des Islam mit dem Geisteserbe der hellenischen Antike bekannt gemacht wurde. Durch Giakomakes wird dagegen NS. X 529—537. XI 12—16 Ἡ ἐν Βυζαντίῳ αὐτοκρατορικὴ ἀκαδημία ὡς κέντρον τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν κατὰ τὸν ΙΑ' αἰῶνα gewürdigt. *Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz* wird von Mayer BZ. XX 27—100 in kritischer Neuausgabe vorgelegt, begleitet von einer eingehenden überlieferungsgeschichtlichen Einleitung und einem umfangreichen Kommentar, der die rhetorischen Kenntnisse des Verfassers zu beleuchten bestimmt ist. Ebenda 106—128 handelt Treu über *Demetrios Chrysoloras und seine hundert Briefe*, die als ein rhetorisches Spiel auf Grund einer fingierten Voraussetzung und deren Abhängigkeitsbeziehungen zu einer hslich mit ihnen zusammen überlieferten Σύγκρισις παλαιῶν ἀρχόντων καὶ νέου τοῦ νῦν αὐτοκράτορος erwiesen werden. — Prosaische Kleinliteratur: Papadopulos-Kerameus Ὁ Πωρικολόγος Πετρουπόλεως BZ. XX 137ff. bietet einen neuen Text der bekannten Satire auf das byzantinische Hofwesen. *Zur Geschichte des russischen Zuckungsbuches,* eines Orakelbuches, das im 14. oder 15. Jh. aus dem Griechischen ins Südslavische übersetzt und wahrscheinlich bald darauf auch den Russen übermittelt wurde, macht Jaworskij ASPh. XXXII 465—468 mit neuem Material an einem südrussischen Texte bekannt, der neben drei in der Mehrzahl unvollständige nordrussische Exemplare tritt. — Poësie: *Eine unbemerkte altchristliche Akrostichis* hat Weyh BZ. XX 139 in der Thaleia des Areios nachgewiesen. *Un antichissimo „Kontakion" inedito* auf die zweite Konsekration der Justinianischen Hagia Sophia im J. 562 wurde von <Gassisi> RO. I 165—187 ans Licht gezogen und mit ein-

gehendster Gründlichkeit besprochen. Eine NS. X 566—580 begonnene ausführliche Ἑρμηνεία τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου hat Themeles XI 36—52 weitergeführt. Bei Papadopulos-Kerameus Μιχαὴλ γραμματικὸς ὁ ἱερομόναχος BZ. XX 131—136 kommen drei kürzere Poësien dieses nicht näher bekannten Autors und je eine solche eines Priesters und späteren Erzbischofs von Methymna, Johannes, vom J. 1527 und eines Unbekannten zu erstmaliger Veröffentlichung. Տաղ սիրոյ (*Ein Liebesgedicht*) wurde aus der armenischen Hs. 1999 von Etschmiadzin durch Thoulkourantzi An. XII 46 herausgegeben. *Kroatische Reimversuche aus dem Jahre 1386* hat V. J<agič> ASPh. XXXII 628, *Ein kroatisches Lied in türkischer Transkription aus dem Ende des XVI. Jahrhunderts* v. Kraelitz ebenda 613 ff. publiziert.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Unter dem Obertitel *Drei Jahre in der libyschen Wüste* hat über die *Reisen, Entdeckungen und Ausgrabungen der Frankfurter Menasexpedition* (*Kaufmannsche Expedition*) der Vetter und treue Gefährte des Expeditionsleiters J. C. E. Falls in einem sich an weitere Kreise wendenden flott geschriebenen Buche (Freiburg i. B. — XVIII, 344 S.) einen überaus fesselnden Bericht erstattet. Die oben S. 134 in Aussicht gestellte Arbeit von Vincent ist unter dem Titel *L'Église d'Éléona* inzwischen RB. 2. VIII 217—265 erschienen. Ein genauer Plan des gesamten Ausgrabungsgebietes, Aufrisse und ausgezeichnete Aufnahmen von Mosaiken und ornamentalen Skulpturstücken vervollständigen die meisterhafte Vorführung des von der Konstantinischen Olbergkirche wieder Aufgefundenen. Eine unterirdische altchristliche Eremitage und christliche Zeichen in einer Zisterne sind das einzige sicher Christliche was bei den von Abel ebenda 119—125 besprochenen *Petites découvertes au quartier du cénacle à Jérusalem* zutage trat. Um der an die alte Johanneskirche sich knüpfenden Fragen willen sind die von Hanauer *Discovery of roman remains near the great mosque at Damascus* PEF. 1911. 42—51 gemachten Feststellungen bemerkenswert. Über die durch englische Ausgrabungen bloßgelegten *Ruinen des altchristlichen Klosters Apa Jeremia bei Sakkâra in Ägypten* berichtet Kirsch RQs. XXV 49 ff. summarisch nach Quibell *Excavations at Saqqara*, 1907—1908, III (Kairo — Leipzig 1909). Auch die Reste einer byzantinischen Kirche stehen bei Mackenzie *The ancient site of Ain Shems, with a memorandum of the prospects of excavation* PEF. 1911. 69—79 in Frage. *Die koptischen Klöster im Natrontale* ist seit dem Vorjahre eine amerikanische Expedition aufzunehmen beschäftigt, an deren Arbeit eine M. signierte Notiz über dieselben OA. I 160 f. anschließt. — Kunstgeschichte: Seit uns Diehl sein ausgezeichnetes *Manuel d'art Byzantin* (Paris 1910. — 837 S.) und Kleinschmidt ein erstes in Sachen des Orients prinzipiell auf dem Boden Strzygowskischer Lehren stehendes

Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte (Paderborn 1910. — 640 S.) geschenkt hat, sind an weiteren zusammenfassenden Arbeiten ein *Grundriß der Kunstgeschichte* von Bergner (Leipzig. — VIII, 333 S.) und eine Исторія Христіанскаго искусства (*Geschichte der christlichen Kunst*) von Mironov (Kazan. — 215 S.) zu verzeichnen. Die ebenso pretentiösen als konfessionell gehässigen Ausführungen v. Sybels über *Das Christentum der Katakomben und der Basiliken* HZ. CVI 1—38 berühren das Problem der Bedeutung des Ostens innerhalb der ältesten christlichen Kunstentwicklung nicht speziell. Dagegen ist sich Lietzmann in seinen als Ganzes sehr besonnenen und ruhigen Darlegungen über *Die Entstehung der christlichen Kunst* IWsWKT. V 482—502 desselben wenigstens bewußt und hütet sich vor einer einseitigen Überschätzung der für ihn allerdings im Vordergrund stehenden römischen Monumente. Über *Josef Strzygowski und die christliche Kunst des nördlichen Mesopotamiens* verbreitet sich Baumstark WBG. 1911. S. 169—173, indem er anläßlich des oben S. 153 ff. besprochenen „Amida"-Werkes die gesamte Forschungsarbeit des Meisters seit 1900 überblickt und ihre Ergebnisse vor einen allgemeinen kirchlich-kulturgeschichtlichen Hintergrund stellt. Wegen der Behandlung Ravennas und Venedigs und seiner Umgebung muß hier Riccis vorzügliche *Geschichte der Kunst in Norditalien. Deutsche Übersetzung von* Pollak (Stuttgart. — 428 S.) angezeigt werden, neben der etwa noch auf Ghigi *Il mausoleo di Galla Placidia in Ravenna* (Bergamo. — 109 S.) verwiesen sei. — Architektur: *Die Bauten Adrianopels* hat Gurlitt OA. I 1—4. 51—59 eingehend beschrieben und gewürdigt. Dabei war, von der Masse des ursprünglich Islamischen abgesehen, auf „altbulgarische" Baureste des 11. bis 13. Jhs. innerhalb der modernen Metropolitankirche und die Moschee der Vorstadt Kumkall hinzuweisen, einen etwa um 1400 zu seiner jetzigen Bestimmung eingerichteten, wohl frühchristlichen Bau vom Typus des Galla Placidia-Mausoleums, dem im 13. Jh. eine Vorhalle hinzugefügt gewesen wäre, die dann gleich der Kuppel einen letzten Umbau im 18. Jh. erfuhr. Unter dem Titel *Kara-Amid* bietet Strzygowski ebenda 5 ff. an der Hand von Aufnahmen von Miss Bell Ergänzungen zum „Amida"-Werke. Ebenderselbe handelt Isl. II 79—97 über *Felsendom und Aksamoschee* in Jerusalem, wobei er einerseits die Annahme eines byzantinischen Charakters des ersteren widerlegt, andererseits den Zusammenhang der letzteren mit der Justinianischen Kirche ἡ ἁγία Μαρία ἡ Νέα verteidigt, auf die er auch Werkstücke im Bereiche der Grabeskirche, so namentlich in der Helenakapelle, zurückführen möchte. Durch Herzog Johann Georg zu Sachsen wird IWsWKT. V 673—676 *Ein Besuch in der Abraham-Moschee in Hebron* geschildert, bei dem sich ihm als Kern des fast nie von einem Nichtmohammedaner betretenen Heiligtums eine byzan-

tinische Kirche, wie er glaubt schätzen zu dürfen, des 6. oder 7. Jhs. erwies. *Das Grabdenkmal des Theodorich zu Ravenna und seine Stellung in der Architekturgeschichte* untersucht Schulz (Würzburg. — 34 S.). Ein Schriftchen über Храмъ С. Софіи въ Константинополѣ (*Die Kirche S. Sophia in Konstantinopel*) hat Markow (Moskau. — 35, IV S.) veröffentlicht. *Հայ ճարտարապետութեան շրջանները* (Die Perioden der armenischen Architektur) werden An. XII 1—24 durch Thoramanian gewürdigt. — Malerei und Plastik: *Les mosaïques de Saint-Démétrius de Salonique* bespricht Diehl AIBL. 1911. 25—32, indem er für eine Datierung derselben nach den ersten Jahrzehnten des 7. Jhs. eintritt. Die von Herzog Johann Georg zu Sachsen ZCK. XXIII 373—378 berührten *Kunstschätze im Sinaikloster* sind die Reste eines wohl aus dem 5. Jh. stammenden Apsismosaiks der Dornbuschkapelle, Ikonen in Stiftmosaik des hl. Demetrios und der Gottesmutter aus dem 11. bezw. 13. Jh. und die Holztüren der Basilika, deren Bilderfelder er frühestens um 700 entstanden und möglicherweise einer noch jüngeren Türe nur nachträglich eingefügt glaubt. *Ein Ikon im Sinaikloster*, das der nämliche erlauchte Autor ebenda 311—314 bekannt macht, ein Werk der Tafelmalerei frühestens des 17. Jhs., stellt in den Mittelpunkt der (μικρὰ) δέησις-Komposition statt des Christus-Pantokrator eine Darstellung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. *Ein Athosbild in der Geistlichen Schatzkammer der Wiener Hofburg* mit der Gottesmutter, verschiedenen Heiligen- und einigen Festbildern, das er BZ. XX 197f. vorführt, wurde für Kaiser Leopold I. im letzten Viertel des 17. Jhs. gemalt und könnte als Ausgangspunkt für die Datierung anderer Tafelgemälde der Athoskunst gute Dienste leisten. *Հայոց եկեղեցական նկարչութիւնը* (*Die Kirchenmalerei der Armenier*) wird von Tch<obanian> An. XII 67 zum Gegenstande einer kürzeren Notiz gemacht, während bei Howsephian *Ս. Էջմիածնի տաճարի պատկերազարդութիւնը Սիմէոն կաթողիկոսի ժամանակ* (*Die Bildermalerei der Etschmiadziner Kirche zur Zeit des Katholikos Simeon*) ebenda 67—70 eine Gruppe von Denkmälern derselben beschrieben wird und durch Akinian HA. XXV 211—231 *Յովնաթան Նաղաշ եւ Նաղաշ Յովնաթանեանք եւ իրենց աշխատութիւնք* (*Der Maler Hownathan, seine Söhne und ihre Werke*) eine Würdigung erfahren. Ein *Zur Datierung der Miniaturen des cod. Par. Nr. 139*, des Hauptvertreters der sog. aristokratischen Illustration des griechischen Psalters, von Berliner veröffentlichtes Schriftchen (Weida i. Th. — 50 S.) wird besprochen werden. Reils Artikel *Der Bilderschmuck des Evangeliars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem* sei hier trotz des oben S. 134ff. betonten überaus unfairen Charakters dieser Raubbaupublikation wenigstens registriert. *Eine Gruppe illustrierter armenischer Evangelienbücher des XVII. und XVIII. Jahrhunderts in Jerusalem* wird von Baumstark MhKw. IV

249—260 beschrieben und dazu verwendet, die Bedeutsamkeit auch recht junger Werke der armenischen Buchmalerei zu beleuchten. Die Möglichkeit eines ungemein merkwürdigen ostwestlichen Kunstzusammenhangs deutet Münsterberg OA. I 92—100 an, wenn er *Leonardo da Vinci und die chinesische Landschaftsmalerei* miteinander in Beziehung setzt. — Kunstgewerbe: *Ein in Köln gefundener eucharistischer Löffel der „Sammlung Schnütgen“* dürfte nach Witte RQs. XXV 19—25 das noch vorkonstantinische Erzeugnis einer unmittelbar einheimischen, aber unter orientalischem Einfluß stehenden Kunstübung sein. *Inschriftliches zu zwei bekannten byzantinischen Emails,* einem Drachentöter Theodoros der Eremitage zu Petersburg und dem Evanlienbucheinband des Domschatzes von San Marco in Venedig, erörtert Pantchenko BZ. XX 200 f. *Zwei Werke spätbyzantinischer Goldschmiedekunst* in Kirchenform, deren eines merkwürdige Einflüsse der Kunst zu verraten scheint, wie sie in Spanien und Portugal um 1500 ausgeübt wurde, haben an Herzog Johann Georg zu Sachsen ZCK. XXIII 277 f. ihren Sospitator gefunden. — Ikonographie: *Frühchristlich-palästinische Bildkompositionen in abendländischer Spiegelung* glaubt Baumstark BZ. XX 177—196 an den andeutungsweisen Bildbeschreibungen des Prudentianischen Dittochaeons und den Mosaikdarstellungen aus dem Leben Jesu in S. Apollinare in Ravenna signalisieren zu können, während er sich KVz. LII No. 324 über *Die Myrophoren in der Kunst des christlichen Orients* verbreitet, wobei er dem Einfluß nachgeht, welchen die Berichte der einzelnen Evangelisten auf die verschiedenen einschlägigen Bildtypen derselben ausgeübt haben. *Zur Ikonographie des hl. Spyridon* hat Herzog Johann Georg zu Sachsen ebenda BZ. XX 199 einen wertvollen Nachtrag geliefert, indem er einen Zusammenhang der typischen Kunstdarstellung mit den Modalitäten der den Reliquien des Heiligen auf Korfu erwiesenen kultischen Verehrung glaubhaft macht. *In der Praetextat-Katakombe, wenn nicht Taufe Christi, nicht Dornenkrönung, was dann?* frägt de Waal RQs. XXV 1—18, um nach hypothetischen Versuchen, das betreffende Fresko (Wilpert Taf. 18) als Martyriumsszene, auf Jonas, aus den neuen Salomonoden, als Illustration von Hermas *Similitudo VIII* oder aus dem Mithraskult zu deuten, schließlich Licht vom Osten zu erhoffen. Die in Syrien bodenständige Komposition der Schlüsselübergabe an Petrus notiere ich an einem von Cohn-Wiener *Die italienischen Elemente in der romanischen Kirchenarchitektur Elsaß-Lothringens* MhKw. IV 116—122 berührten Portal (der Pfarrkirche in Andlau. Taf. 35 Abb. 5). Teilweise „byzantinische“ Ikonographie weisen noch die Tafelbilder eines Apsisschmuckes des *Nicolas Florentino in Salamanca* vom J. 1445 auf, den Schmarsow ebenda 143—161 beschrieben hat. — Epigraphik: Über Οἰκητήριον und verwandte Worte auf christ-

lichen Grabinschriften äußerte sich N. A. Βέης G. III 204—208. Lee Pitcairn veröffentlicht PEF. 1911. 56 ff. drei *Greek inscriptions from the Decapolis*, christliche Epitaphe, von denen eines auf 369 datiert ist, während die beiden anderen weitere Beispiele des Gebrauches der wurzelhaft paganen Formel: οὐδεὶς ἀθάνατος liefern, doch weist eine Nachtragsbemerkung von Brünnow ebenda 114 darauf hin, daß dieselben nicht sämtlich wirkliche Inedita darstellen. Unter den von Abel RB. 2. VIII 115—119 edierten und kommentierten *Inscriptions de Syrie* sind sicher christlich die Grabinschrift eines Presbyters Mundus aus Aleppo und die vom J. 486 datierte eines Jaletos aus Gaza. Das Paar von ebendemselben a. a. O. 286—293 gebrachter *Inscriptions de Jéricho et de Scythoplis* bilden das Epitaph eines am 11. Dezember 566 verstorbenen Higumenos Kyriakos, Stifters eines Georgheiligtums in Jericho und Wohltäters der Justinianischen Νέα in Jerusalem, und das Fragment einer Inschrift über die unter Kaiser Anastasios (491—518) durch einen Flavius Arsenius ausgeführte Restauration der Stadtmauern von Skythopolis. Bei H. D<elehaye> *L'aqueduc de S. Socrate à Zénopolis* AB. XXX 316—320 wird die gleich allen genannten griechische Inschrift einer von einem Bischof Firminianus im J. 488 erbauten Wasserleitung bekannt gemacht und eingehend historisch erläutert. Um des berührten epigraphischen Materiales willen sei hier endlich auf Kalemkiar Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի Հայոց գերեզմանատունը եւ կաթողիկէ Հայերու տապանագիրները (*Der Friedhof der Armenier in Pera und Epitaphien der katholischen Armenier*) H. A. XXV 79—90. 144—149 verwiesen. — Numismatik: Von Münzen, welche die Firma Spink & Sons (London) zum Verkaufe stellt, ist eine von Arkadius bis auf die Zeit des Kaisertums von Nikaia führende stattliche Reihe von *Byzantine Coins* MNC. XIX 12582 f. 12650 f. 12706. 12972—12775. 12843—12848, eine bescheidenere Sammlung von *Coins of the Latin Empire of the East* ebenda 12521 f. kurz beschrieben. Einige vom Museum von Notre Dame de France in Jerusalem erworbene *Sceaux byzantins* publiziert Germer Durand EO. XIV. 176 f.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Wilbrand *Ambrosius und Plato* RQs. XXV *42—*49 weist nach, daß der abendländische Kirchenvater nur eine indirekte Bekanntschaft mit dem griechischen Philosophen verrate. Manitius' *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. I. Teil: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts* (München. — XIV, 766 S.) ist für uns wegen der auf die Geschichte der griechischen Studien in diesem Zeitraume bezüglichen Partien der Darstellung wichtig. Das zwischen *Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena* obwaltende Verhältnis hat Dräseke TStK 1911. 204—229 beleuchtet, indem er nach einer Orientierung über den Stand der einschlägigen Forschung die Anführungen des Lateiner

aus den „Ambigua“ des Griechen vornimmt. Eine Untersuchung der Behandlung von *Questioni religiose greco-slave negli scrittori del Rinascimento* beginnt Zabughin RO. I 111—117. 243—249 mit der Schrift des Alberto Pighe „Adversus Graecorum errores et pertinaciam“. *Die Absendung des Codex Suprasliensis aus Laibach nach Wien im Jahre 1850* behandelt Pintar ASPh. XXXII 622—625 als „eine kleine Episode aus der äußeren Geschichte der slavischen Philologie“. Die Fortschritte der armenischen Philologie beleuchtet Adjarian Հայ լեզուաբանութեան անցեալն ու ներկան (*Die armenische Sprachwissenschaft einst und jetzt*) W. I 37—43. *Three early explorers in the dead sea valley*, Costigan, Milyneaux und Lynch, deren Studien der Reihe nach in die Jahre 1835, 1847 und 1848 fallen, feiert Masterman PEF. 1911. 12—27. Auf die JJ. 1850—1852 beziehen sich Macalisters *Gleanings from the minute-books of the Jerusalem literary society* ebenda 28—33. 83—90, während A. D⟨unkel⟩ HL. 1911. 37—44 über gegenwärtige *Wissenschaftliche Bestrebungen in Palästina* referiert. Als *Un Précurseur* dieses neuen Organs der Basilianerabtei Grotta ferrata behandelt RO. I 207—214 de Surrel de Saint Julien den Olivetaner P. Emmanuel André und dessen in den JJ. 1885—1903 erschienene „Revue des Églises d'Orient“. Über *Das literarische Leben der letzten Jahre in Griechenland*, das naturgemäß in nicht geringem Maße auch speziell der Förderung christlich-orientalischer Studien verschiedener Richtung zugute kam, hat Palmieri LR. XXXVII 64—66. 117—124 einen dankenswerten Bericht erstattet, den seinigen über neuere *Arbeiten zur Literaturgeschichte, Kirchengeschichte und Liturgie des christlichen Orients*, den er ebenda XXXVI 521—528. 573—578 begonnen hatte, Baumstark XXXVII 225—230 zu Ende geführt. Ein von Ferhat HA. XXV 59—64. 121—128. 187—192. 315—320 bearbeiteter Ցուցակ եւրոպական հայկական հրատարակութեանց 1896—1910 (*Katalog der die Armenier betreffenden europäischen Publikationen der JJ. 1896—1910*) ist die Fortsetzung einer von Kalemkiar begonnenen Bibliographie, deren Weiterführung seit 1897 geruht hatte. Ein großartiges, ausführlich vielmehr die in armenischer Sprache von 1512 bis 1905 erschienenen Veröffentlichungen verzeichnendes Seitenstück zu derselben bildet Ghazikians Հայկական Նոր մատենագիտութիւն եւ հանրագիտարան հայ կեանքի (*Nouvelle bibliographie encyclopédique de la vie arménienne*), von welcher die zweite Lieferung (San Lazzaro. — S. 801—1600) vorliegt. Einem ihrer verdientesten Mitarbeiter *Le R. P. Sophrone Rabois-Bousquet* (Pseudonym: Pétridès. — † 18. April 1911) hat die Redaktion der EO. XIV 129—133 einen verdienten Nachruf gewidmet. Auch wir bedauern das Hinscheiden des ebenso ausgezeichneten, als bescheidenen Gelehrten und Priesters herzlichst.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

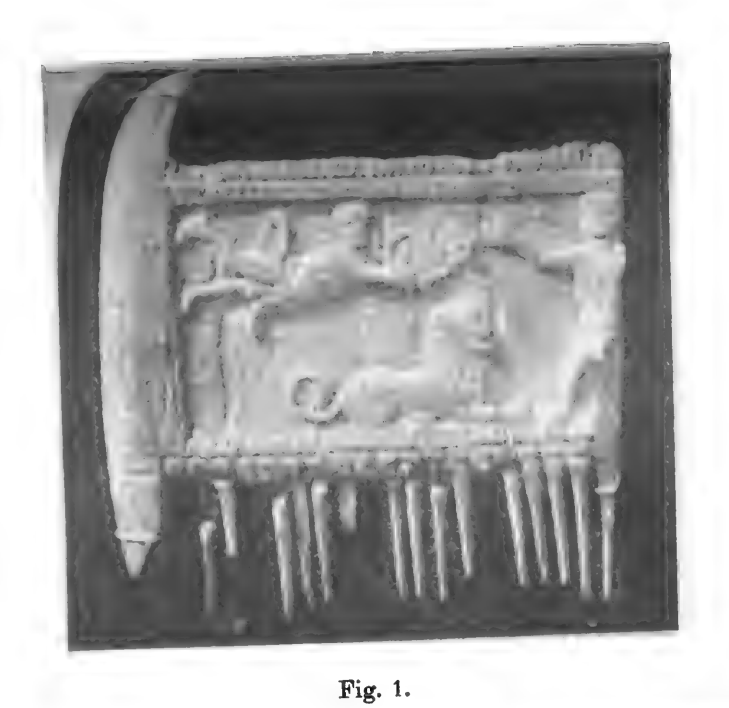


Fig. 1.



Fig. 2.

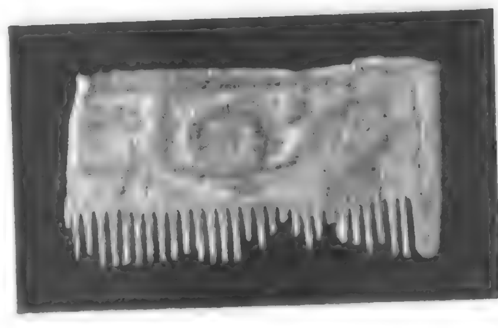


Fig. 3.



ERSTE ABTEILUNG:

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN.

Zwei syrische Weihnachtslieder.

Veröffentlicht von

Dr. Anton Baumstark.

Schon viermal, in einem Essay über *Syrische und hellenistische Dichtung* in der *Gottesminne* III (1905) S. 570—593, in dem Aufsatze: *Sôghjâthâ. Ansätze eines religiösen Dramas bei den christlichen Syrern*, WBG. 1908 (Nr. 18 vom 30. April) S. 137—140, in einer Plauderei über *Weihnachten in syrischer Kirchendichtung* in der Weihnachtsbeilage der KVz. 1909 S. 4ff. und in meinem Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients*. Leipzig 1911. I. S. 100, habe ich auf eine Gruppe von mir in einer Hs. der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem aufgefundener Sôγîϑâ-Texte hingewiesen, zu deren merkwürdigsten Perlen zwei die Gottesmutter redend einführende Weihnachtslieder gehören. Diese beiden Stücke scheinen mir beachtenswert genug zu sein, um eine Sonderedition zu rechtfertigen, die ich hier nach der fraglichen Hs. Nr. 31 des Kataloges von Koikylides biete.

Die zwei Lieder stehen dort in einer nach dem Verlaufe des nestorianischen Kirchenjahres geordneten Sammlung von Sôγjâϑâ, und zwar wird das erste als für das Weihnachtsfest des 25. Dezembers selbst bestimmt eingeführt. Als „für den zweiten Sonntag der Geburt" bestimmt, folgt unmittelbar das schöne Lied vom greisen Simeon, das bereits B. Kirschner[1] herausgegeben hat, wobei ihm neben drei Berliner Hss. die ihm von mir zur Verfügung gestellte Abschrift des Textes derjenigen in Jerusalem zu Gebote stand. Erst nunmehr schließt sich auf den am Freitag nach Weihnachten begangenen Gedächtnistag der allerseligsten Jungfrau das zweite der augenblicklich bekannt zu machenden Lieder an. Trotz einer solchen liturgischen Verwendung an verschiedenen Tagen gehören diese aber offensichtlich aufs engste zusammen. Es sind weihnachtliche Mariendichtungen von balladenartigem Charakter, von denen die eine in die Stimmung einführt, in welcher der Besuch der Magier Maria findet[2], die andere sie

[1] VII S. 284—291 der ersten Serie dieser Zeitschrift.

[2] Bei dieser Auffassung gehe ich von der Annahme aus, daß die beiden letzten

in monologischem Zwiegespräch mit ihrem göttlichen Kinde vorführt.

Fassen wir zunächst die äußere Kunstform der beiden Stücke ins Auge, so ist ihnen das siebensilbige, nach dem hl. Aφrêm benannte Metrum gemeinsam. Je sechs Verse dieses Metrums bilden bei der ersten, schon je vier bei der zweiten Nummer eine Strophe. Eine Einleitungs- und zwei Schlußstrophen[1] bei jener, bezw. umgekehrt zwei Einleitungsstrophen und eine Schlußstrophe[2] bei dieser weisen keinen abweichenden metrischen Bau auf. Das bei der literarischen Gattung der Sôγîϑâ so häufig angewandte Kunstmittel der Akrostichis fehlt, dagegen ist beidemal dasjenige des Kehrverses angewandt, der beim ersten Liede gleichmäßig allen Strophen eignet, beim zweiten den Einleitungsstrophen und der Schlußstrophe fremd ist. Endlich verwenden beide Gedichte den Endreim, jedoch wiederum in verschiedener Weise. Beim ersten sind, abgesehen von dem unveränderlichen Kehrvers, je die fünf Verse einer Strophe durch einen und denselben Reim verbunden, wobei mit Ausnahme der vorletzten, welche nur die vokalisch anlautende Reimsilbe *es* wiederholt, bezw. der dritten und vierten, in denen ein und dasselbe Wort (ܠܐ, ܐܢܐ) wiederkehrt, je schon der dem Reimvokal *â* voraufgehende Konsonant (ܬ, ܕ, ܪ) zum Bestand des Reimes gehört. Bei dem zweiten Stücke reimen zunächst die vierten Verse der den Kehrvers nicht bietenden Strophen und die

Strophen des ersten Liedes nicht mehr als Worte der Muttergottes zu fassen seien, sondern als ein erzählender Epilog des Dichters. Die Gründe hierfür s. alsbald S. 194 Anmk. 1. Wären vielmehr auch jene beiden Strophen als Rede Marias zu verstehen, so würde in dem vorliegenden Text wohl der Torso einer längeren in den Mund der Gottesmutter gelegten Erzählung erblickt werden müssen, da wohl der Dichter eines balladenartigen Stückes, nicht aber eine redend eingeführte Person so abrupt abbrechen dürfte, wie es das Lied mit seiner kaum mehr als andeutungsweisen Schilderung der Magieranbetung tut.

[1] Als Schlußstrophen in technischem Sinne würden sich wenigstens die zwei letzten Strophen von Nummer I unverkennbar einführen, wenn in ihnen, wie eben ausgeführt, ein erzählender Epilog des Dichters gesehen werden darf. Daß aber dem so ist, darauf weist eine Mehrzahl von Tatsachen hin. So scheint Strophe 7 an Strophe 2 anzuknüpfen, als Schlußstrophe der Rede Marias deren Einleitungsstrophe gegenüberzutreten. Es fehlt ferner jede erste Person, während eine solche allermindestens einmal in jeder der sicheren Marienstrophen auftritt. Würden endlich unsere Strophen als Rede der Muttergottes gefaßt, so könnte, da im ersten Vers der Strophe 6 bereits des Herodes Erwähnung geschieht, solche Rede füglich erst auf oder nach der Flucht nach Ägypten gehalten sein. Dem widerspricht aber die Angabe von Strophe 1, daß der Dichter die Worte Marias in Bethlehem erlausche.

[2] Die Schlußstrophe enthält hier zwar nicht gleich den zwei Einleitungsstrophen eine Erzählung des Dichters, wohl aber stimmt sie mit denselben durch das Fehlen des Kehrverses und des Reimwortes ܠܟ überein und hebt sich durch diese Eigentümlichkeiten wenigstens formal scharf genug von den übrigen der Muttergottes in den Mund gelegten Strophen ab.

drei ersten der ersten ihn bietenden mit demselben auf *â*. Den drei ersten Versen der beiden Einleitungsstrophen ist je ein Reimwort (ܗܘܝܬ, bezw. ܗܘܬ) demjenigen der Schlußstrophe nur die Reimsilbe *îl* gemeinsam, während die Verse 1—3 aller weiteren Strophen ein einziges durchgehendes Reimwort (ܠܟ) aufweisen.

Ausgehend von dieser prinzipiellen Verwendung des Endreimes in irgend einer Form, möchte man zweifelsohne die zwei Weihnachtslieder der Spätzeit syrischen Schrifttums zuweisen, in welcher die arabische Poësie einen starken vorbildlichen Einfluß auf das Schaffen syrischer Dichter ausübte. Allein eine Reihe anderweitiger Beobachtungen scheint vielmehr auf ein sehr hohes Altertum hinzuweisen. Der Gesamtton der beiden Texte ist derjenige einer echtesten Volkstümlichkeit. Volkslieder herzinnigster und herzgewinnendster Art, schlicht und naiv, wie man sie nur am Anfang, nicht am Ende einer viele Jahrhunderte umfassenden literarischen Entwicklung erwartet, schlagen an unser Ohr. Es fehlt insbesondere eine für die spätsyrische Poësie nicht minder als der Endreim bezeichnende Eigentümlichkeit an dem gelehrten Prunken mit griechischen Fremdwörtern gänzlich, während die Syntax der beiden Texte Erscheinungen aufweist, die als archaische mindestens in Anspruch genommen werden können[1]. Wie ich in dem angeführten Aufsatz der WBG. gezeigt zu haben glaube, stellt ferner der in unseren Liedern herrschende Monolog einer redend eingeführten Person dem lyrisch-dramatischen Dialog der klassischen „Wechsellieder“ wohl des 4.—6. Jahrhunderts gegenüber eine noch altertümlichere Entwicklungsstufe der Sôγîϑâ dar. Entsprechend ist, obgleich unsere Lieder in einer Sammlung von Texten der nestorianischen Liturgie auftreten, ihre Christologie alles eher als eine nestorianische. Man darf vielmehr wohl sagen, daß ein Anhänger der seit dem Ende des 5. Jahrhunderts auf der theologischen Hochschule von Nisibis gelehrten antiephesinischen „Orthodoxie“ Maria von ihrem Kinde schlechterdings nicht so hätte reden lassen können, wie es hier der Dichter tut[2], womit man dann naturgemäß sich darauf angewiesen

[1] Ich verweise auf Fälle eines Ausdruckes des Genetivverhältnisses mit Hilfe des Status constructus wie I Str. 1 v. 4, 4 v. 2, 7 v. 4, 8 v. 4 II Str. 6 v. 1, auf die Verbindung des Status absolutus mit der Kardinalzahl in II Str. 9 v. 3, auf den regelmäßigen Gebrauch des substantivischen direkten Objekts ohne ܠ und das vollständige Fehlen von Genetivumschreibungen mit ܕܝܠ.

[2] Diese Beobachtung wäre allerdings hinfällig, falls unter dem „Tempel“, den sich nach I Str. 5 v. 4 der Schöpfer aller Dinge im Leibe der Jungfrau erschuf, der Mensch Jesus im Gegensatze zu der göttlichen Person des Logos verstanden werden müßte. Wir hätten es dann vielmehr hier geradezu mit einem *terminus technicus* nestorianischer Christologie zu tun. Aber der Ausdruck kann zwar freilich in diesem Sinne, er kann jedoch auch nur von dem Leibe des Gottmenschen verstanden werden,

sehen würde, in dem Liederpaare ein von der nestorianischen Liturgie lediglich übernommenes Erbstück vorephesinischer Zeit zu erblicken. Eine letzte sehr für ein hohes Alter der beiden Weihnachtslieder sprechende Instanz ergibt endlich nächst einer kaum zu verkennenden Abhängigkeit von einer Iliasstelle[1] ein Vergleich namentlich des zweiten mit zwei griechischen Texten, deren innigen Zusammenhang vor kurzer Zeit P. Maas nachgewiesen hat.

In einem meisterhaften, wenn auch für gewisse Berichtigungen des Einzelnen und für größere Klarstellung der in Frage stehenden Zusammenhänge auch im großen und ganzen noch Raum lassenden Aufsatz über *Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia)* hat dieser BZ. XIX 285—306 so viel jedenfalls unwidersprechlich dargetan, daß die Kontakiendichtung eines Romanos in ihrem dialogisch-dramatischen Element nicht sowohl unmittelbar an die syrische Sôγîϑâ, als vielmehr an Erscheinungen der griechischen Kanzelberedsamkeit anknüpft, die „selbst mehr oder minder direkt von den syrischen Vorbildern des Kontakions abhängen". Insbesondere sind von ihm die Predigten des um 450 verstorbenen Basileios von Seleukeia als eine wichtige Quelle des rund ein Jahrhundert jüngeren Romanos erwiesen worden. Von den Fällen einer direkten Entlehnung des Dichters von dem Prediger, die er aufzuzeigen vermochte, betrifft einer (a. a. O. S. 304f.) die Gottesmutterpredigt Nr. 39 des Basileios und das Kontakion des Romanos auf die Ὑπαπαντή. Was nun hier der letztere unter auffälligster Anlehnung sogar an den Wortlaut derselben aus der prosaischen Festrede des ersteren übernommen hat, ist genau das von den beiden syrischen Liedern behandelte Motiv eines Monologes der Muttergottes vor dem neugeborenen Jesuskinde, näherhin das dem zweiten zugrundeliegende einer von ihr an dasselbe gerichteten Anrede. Und mehr! Wenn Basileios mit den Worten: Ποίαν ἐπὶ σοὶ παιδίον εὕρω προσηγορίαν ἁρμόττουσαν; und Romanos mit dem

---

und diese einfachere und zweifellos nächstliegende Auffassung empfiehlt sich in der im übrigen durch und durch unnestorianischen Atmosphäre der beiden Lieder unbedingt.

[1] Z. 429f.: Ἕκτορ, ἀτάρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ / ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης. Die beiden Verse 3f. der Str. 3 des ersten Liedes scheinen mir namentlich wegen der Bezeichnung Christi auch als „Bruder" seiner jungfräulichen Mutter ohne einen Zusammenhang mit diesen Worten der homerischen Andromache nicht denkbar. Ein solcher ist aber füglich nur in der klassischen Periode altsyrischer Literatur glaubhaft, als das aramäische und das spätantik-griechische Syrien noch eine wesenhafte Kultureinheit bildeten. Denn daß die als Werk des Theophilos von Edessa († 785) bezeugte syrische Übersetzung der „zwei Bücher des Dichters Homeros über die Eroberung der Stadt Ilion" wirklich eine solche der Ilias und Odyssee war, ist im höchsten Grade fraglich. Vgl. *Die christlichen Literaturen des Orients* I S. 92. Jedenfalls würde aber diese frühverschollene Leistung des 8. Jahrhunderts kaum einen syrischen Poëten des 12. bis 14. noch beeinflußt haben.

Verse: Ποίον εὕρω υἱέ μου ἐπι σοί προσηγορίαν; Maria das Thema ihrer Rede angeben läßt, so paßt diese dort in Strophe 4 dem Sinne nach identisch wiederkehrende Themaangabe so vollständig als möglich auch auf die Marienrede unseres syrischen Gedichtes. Wenn Basileios fortfährt: τὴν ἀνθρώπου; ἀλλὰ θεϊκὴν ἔσχες τὴν σύλληψιν. τὴν θεοῦ; ἀλλ' ἀνθρωπικὴν ἔλαβες τὴν σάρκωσιν und Romanos dies weiter ausführt: ἐάν γαρ ὡς βλέπω ἄνθρωπον σε εἴπω ὑπάρχεις ὑπὲρ ἄνθρωπον usw., bezw.: κἂν θεόν σε καλέσω θαυμάζω ὁρῶσα σε κατὰ πάντα μοι ὅμοιον, so ist das nicht minder genau der Inhalt der beiden folgenden Strophen 5 und 6. Wenn Maria bei Basileios frägt: ὡς υἱὸν περιπτύξομαι; so ist dem speziell der dritte Vers von Strophe 5 an die Seite zu stellen. Und ebenso kehrt im dritten Vers von Strophe 11 die bei Basileios in den Worten: γαλακτοτροφήσω ἢ δοξολογήσω; bezw. ἐπιδώσω γάλα ἢ προσενέγκω θυμίαμα; bei Romanos in einer unveränderten Wiederholung der ersteren begegnende Bezugnahme auf das Darreichen der mütterlichen Brust wieder. Man hat durchaus den Eindruck, daß, wenn es nicht geradezu das vorliegende syrische Weihnachtslied war, was — unmittelbar oder mittelbar — den kilikischen Bischof des 5. Jahrhunderts inspirierte, so doch dasselbe samt seinem Schwestertext entschieden derjenigen Sphäre christlich-ostaramäischer Poesie angehört, aus welcher ihm in jedem Falle letzten Grundes seine Inspiration kam.

Die zwei syrischen Weihnachtslieder der Hs. Jerusalem Griech. Patriarchat Nr. 31 gewinnen so den Charakter und die Bedeutung eines höchst merkwürdigen literaturgeschichtlichen Problems, für das ich nur eine zweifache Lösung vorzuschlagen vermag. Entweder müßten wir annehmen: der Reim sei in die syrische Poesie unter dem Einfluß der arabischen nicht erstmals eingeführt, sondern nur in uralte Rechte wieder eingesetzt worden, soferne im Gegensatz zu der auf ihn verzichtenden Kunstdichtung der klassischen Literaturperiode eine mehr volkstümliche dichterische Produktion derselben von ihm bereits Gebrauch gemacht hätte, und zur Empfehlung einer zunächst zweifellos so befremdlichen Annahme könnte auf die Tatsache verwiesen werden, daß an den von Maas a. a. O. S. 292 f. herangezogenen sogar die alphabetische Akrostichis aufweisenden Wechselreden zwischen Maria und Gabriel bezw. zwischen Maria und Joseph in der großen Muttergottesrede des Proklos von Konstantinopel die wohl merkwürdigsten Denkmäler einer Beeinflussung der griechischen Predigt durch die syrische Sôγîϑâ gleichfalls gereimte Zeilen bieten. Ober aber es müßten rund im 12. bis 14. Jahrhundert unter Anwendung des neuen Kunstmittels der Reimung alte Sôγîϑâtexte eine Neubearbeitung erfahren haben, die geschickt und pietätvoll genug durchgeführt worden wäre, um alle die oben berührten Züge hoher Altertümlichkeit zu wahren, und hierzu würde es eine lehrreiche noch jüngere Parallele

darstellen, daß seit dem 17. Jahrhundert solche Texte sogar eine Übersetzung ins Fellîḥî erfuhren, bezüglich deren auf Sachaus Mitteilungen *Über die Poësie in der Volkssprache der Nestorianer* zu verweisen ist.

Sollte die eine oder sollte die andere Lösung des Problems sich als die richtige erweisen, so würden unsere beiden Weihnachtslieder als erste Zeugnisse einer im einen wie im anderen Falle gleich über-

---

ܐܚܪܬܐ ܕܥܐܕܐ ܕܝܠܕܐ ܒܩܠ ܒܝܒܘ.

1. ܒܒܝܬܠܚܡ ܩܪܝܬܐ ܕܒܘܪܬܐ * ܕܗܘܬ ܒܬܒܝܠ ܡܫܒܚܬܐ *
ܫܡܥܬ ܩ̈ܠܐ ܕܬܕܡܘܪܬܐ * ܡܢ ܦܘܡܗ ܗܝ ܡܒܪܒܪܬܐ *
ܐܡܗ ܕܡܪܢܐ ܕܒܡܪܬܐ. * ܫܘܒܚܐ ܠܗ ܕܝܠܕܬ ܕܕܡܟܐ ܠܗ ⁘

2. ܕܡܟܐ ܫܒܪ ܡܫܡܥܢܐ * ܐܝܟܕܐ ܡܒܪܢܐ * ܘܗܘܡ ܐܡܪ ܠܒܥܐ *
ܕܡܒܥ ܕܝܚ ܡܫܪܝܢܐ ⁘ ܠܗ ܫܘܒܚܐ ܒܡܠ ܒܪܝܐ. * ܫܘܒܚܐ
ܠܗ ‹ܕܝܠܕܬ ܕܕܡܟܐ ܠܗ› ⁘

3. ܒܪ ܡܕܡ ܒܒܠܟܐ ܠܝܬ ܠܗ * ܡܪ‹ܟܐ ܕ›ܒܠ ܡܕܡ ܐܝܬ ܠܗ * ܐܒܟܐ
ܘܒܪܐ ܘܐܝܟܐ ܗܘ ܠܗ * ܘܫܠܦ ܡܒܝܢܐ ܗܘܘ ܠܗ * ܘܠܒܪܐ ܠܐ
ܡܬܬܘܬܦ ܠܗ * ܫܘܒܚܐ ܠܗ ‹ܕܝܠܕܬ ܕܕܡܟܐ ܠܗ› ⁘

4. ܡܢ ܐܒܪ ܕܡܒܪ، ܠܕܐ ܐܝܟܐ * ܠܡܒܪ، ܘܠܒܪ ܡܒܪ، ܡܒܪܟܐ ܐܝܟܐ *
ܕܠܐ ܚܘ ܢܦܫܐ ܚܝܐ ܐܝܟܐ * ܕܐ̈ܠܗܘ، ܡܠܟܐ ܡܚܡܣܐ ܐܝܟܐ *
ܡܚܡܣܐ ܐܝܟܐ ܘܡܫܡܣܐ ܐܝܟܐ. ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܝܠܕܬ ܕܕܡܟܐ
ܠܗ› ⁘

5. ܐܝܬ ܠܐ ܒܪܐ ܘܡܠܟܐ ܬܗܪܐ * ܬܗܪܐ ܡܠܟܐ ܐܦ ܕܘܡܪܐ *
ܕܘܡܪܐ ܗܘ ܕܠܒܠ ܒܪܐ * ܒܪܐ ܒܪ ܗܡܠܟܐ ܘܠܐ ܗܘܐ
ܒܪܐ * ܒܪܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܠܐ ܐܦ ܡܒܪܐ. * ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܝܠܕܬ
ܕܕܡܟܐ ܠܗ› ⁘

6. ܬܐܚܝܢ ܫܒܪ̈ܬܐ، ܢܦܩ̈ܬܐ * ܘܫܒܝ̈ܪܬܐ * ܫܒܝ̈ܪܬܐ
ܘܡܫܬܪ̈ܪܬܐ * ܘܡܫܒܪ̈ܬܐ * ܫܐܚܝܢ ܠܡܫܝܚܐ
ܒܚܠܘܬܐ. * ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܝܠܕܬ ܕܕܡܟܐ ܠܗ› ⁘

raschenden Sachlage ungefähr die nämliche Beachtung verdienen. Um freilich ein endgültiges Urteil zu ermöglichen, würden wohl entsprechende Stücke in noch erheblich größerer Zahl bekannt werden müssen. Ich kann diese einleitenden Bemerkungen nur mit dem Ausdruck des lebhaften Wunsches schließen, daß das in der Tat und recht bald geschehen möchte.

Aliud (carmen) in festo nativitatis ad tonum: „In Iebus“.

1. In vico Bethlehem parvo, * Qui in (toto) orbe factus est celeber, * Audivi voces admirationis * A persona excelsae * Matris domini oecumenes. * Gloria ei, cui non est, qui similis sit!
2. „Altissimus misit evangelistam, * Nuntium, praeconem, * Et ita (hic) lingua (sua) est locutus: * ‚Ex te exoritur liberator. * Gloria ei omni aetate, * Gloria ei <, cui non est qui similis sit>.’
3. „Cum nihil in mundo meum sit, * Meus est dominus omnium. * Pater et filius et frater ipse mihi est * Et desponsati (mariti) loco idem mihi est, * Quamvis cum viro nihil commune mihi sit. * Gloria ei <cui non est, qui similis sit!>
4. „Quis diceret dominum meum me parere? * Dominum filiumque domini mei educo. * Quem prophetae non viderunt, video. * Quem reges desideraverunt, amplector, * Amplector et deosculor. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
5. „Filius mihi est et multae causa admirationis, * Admirationis multae causa ac (multi) stuporis. * Stupendum est eum, qui omnia creavit, * In me templum creavisse et mihi factum esse filium. * Filius mihi est ac dominus. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>
6. „Venite comites meae castae, * Castae et solitariae, * Solitariae et protectae, * Protectae et liberatae, * Videte arcanum palam. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>

7. ܒܪܝܟ ܗܘܐ ܡܫܒܚܢܐ * ܘܗܘ ܐܡܪ ܠܗ ܠܡܠܟܐ * ܐܡܪܐ
ܠܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ * ܘܒܗ ܡܠܟܘܬܗ ܕܗܘܢܐ * ܥܒܪ ܠܡܠܟܐ
ܦܪܘܩܐ. * ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܫܠܚܗ ܕܕܒܪܐ ܠܗ›܀

8. ܟܕ ܕܝܢ ܥܒܕ ܗܘܐ ܦܘܪܩܢܗ * ܕܐܬܐ ܡܫܒܚܐ ܡܢ ܦܪܘܩ *
ܘܒܒܒܐ ܡܕܡܚܝܢ ܠܐܝܟ * ܘܠܡܠܟܢ ܡܠܟܐ ܗܘ ܡܠܟܐ *
ܘܒܟܡܘܢ ܡܘܪܒܝܐ ܕܒܠ ܒܝܬ. * ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܫܠܚܗ
ܕܕܒܪܐ ܠܗ›܀

9. ܒܠܘ ܡܫܒܚܐ ܠܒܪܬܗ * ܘܩܘܡ ܠܘܬܐ ܕܐܬܥܒܪܬܐ *
ܘܢܚܬ ܕܗܒܐ ܘܠܒܘܫܬܐ * ܘܡܦܪܐ ܡܪܓܢܝܬܐ ܬܠܬܐ * ܘܡܪܒܐ
ܡܕܡܘܗܝ ܒܪܬܬܐ * ܫܘ‹ܒܚܐ› ܠܗ ‹ܕܫܠܚܗ ܕܕܒܪܐ ܠܗ›܀

ܐܚܪܬܐ ܕܕܘܟܪܢܐ ܕܡܪܬܝ ܡܪܝܡ ܠܦܩܘܬܐ.

1. ܟܠ ܒܢܬ ܠܘܬ ܚܒܪ ܗܘܝܬ * ܘܠܐ ܡܪܬܝ ܡܪܝܡ ܫܡܫܬ
ܗܘܝܬ * ܘܒܬܘܠܘܬܗ ܢܛܪܬ ܗܘܝܬ * ܘܡܩܒܠܬ ܒܬܪܗܬܐ
ܘܕܘܒܪܐ ܀

2. ܫܒܝܚܬ ܡܠܠܐ ܗܘܝܬ * ܘܡܫܬܒܚܬܐ ܡܥܕܪܢܐ ܗܘܝܬ *
ܗܝܟܠܐ ܡܩܕܫܐ ܗܘܝܬ * ܒܗ ܐܬܪܐ ܗܘܝܬ ܗܒܝܠܐ ܀

3. ܐܡܪܐ ܗܘܝܬ ܠܗ ܠܡܫܝܚܐ * ܡܪܝ ܗܘ ܠܗ ܦܘܡܐ ܫܦܝܪܐ *
ܕܐܘܕܐ ܠܟ ܡܪܝܐ ܫܡܝܢܐ * ܐܠܘ ܠܗ ܕܠܐ ܒܟܝܐ ܐܢܐ ܀

4. ܒܪܝ ܐܡܟܐ ܦܪܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܪܒܐ ܐܡܟܐ ܡܫܒܗܪܐ ܐܢܐ
ܠܟ * ܒܪܝ ܐܡܟܐ ܡܕܒܪܢܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܐܠܘ ܠܗ ܕܠܐ
ܒܟܝܐ ܐܢܐ ܀

5. ܐܢ ܡܪܝܐ ܦܪܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܐܝܟ ܐܡܐ ܣܒܝܐ ܐܢܐ ܠܟ *
ܡܣܩܢܐ ܐܢܐ ܡܫܒܩܢܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܐܠܘ ܠܗ ܠܐ ܠܐ ܒܟܝܐ
ܐܢܐ ܀

6. ܘܐܢ ܐܡܐ ܡܫܬܒܗܪܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܒܢܫܐ ܙܘܥܬܐ ܡܫܚܩ
ܠܟ * ܘܦܬܟ ܦܬܟ ܡܒܝܢ ܠܟ * ܐܠܘ ܠܗ ‹ܕܠܐ ܒܟܝܐ ܐܢܐ›܀

7. ܘܐܢ ܡܠܟܐ ܦܪܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܠܐ ܡܕܒܢܬܐ ܘܠܐ ܫܘܒܚܐ

7. „Gabriel evangelista factus est * Et is mihi ita locutus est: * ‚Mater regis coelestis' * Et die nativitatis huius * Evangelizavit mundo redemptionem. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>"

8. Tum vero audiebat Herodes * Magos venisse e Perside, * Ante quos stella volaret * Et regem regum laudaret, * Et cum eis omnis generis munera. * Glo<ria> ei <, cui non est, qui similis sit!>

9. Intrabant magi in speluncam * Et viderunt prolem mirabilem * Et portaverunt aurum et tus * Et myrrham, munera tria, * Et obtulerunt coram eo cum tremore. * Glor<ia> ei <, cui non est, qui similis sit!>

Aliud (carmen) commemorationis beatissimae dominae Mariae.

1. Prope Bethlehem transibam * Et vocem dominae Mariae audiebam * Et dulcedinem eius admirabar * Et steti cum admiratione et stupore.

2. Amabiliter loquebatur * Et suaviter canebat. * Jucunde susurrabat, * Cum ita diceret.

3. Dicebat Christo: * „Domine mi, da mihi os apertum, * Ut tibi canam carmen gloriosum * Doce me, quod equidem nescio.

4. „Fili mi, quomodo appellem te? * Magister mi, quomodo nominem te? * Domine mi, quomodo canam tibi? * Doce me, quod equidem nescio.

5. „Si dominum appello te, * Ut hominem video te, * Amplector et desoculor te. * Doce me, quod equidem nescio.

6. „Et si hominem nomino te, * Coetus superni adorant te * Et: ‚Sanctus, sanctus?' clamant tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.

7. „Et si regem appello te, * Neque urbs neque arx (ulla)

ܠܟ * ܘܠܐ ܦܣܩܐ ܘܠܐ ܫܠܝܐ ܠܟ * ܐܠܐ ܠܗ ⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ
ܐܢܐ⟩ ✣

8\. ܘܐܦ ܒܒܢܝܐ ܡܫܒܚܘܬܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܡܠܐܟܐ ܒܬܫ̈ܒܚܬܐ ܫܒܚܝܢ
ܠܟ * ܘܟܠܗܘܢ ܒܢܘܪܐ ܒܥܝܢ ܠܟ * ܐܠܐ ܠܗ ⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ
ܐܢܐ⟩ ✣

9\. ܘܐܦ ܒܬܘܪܬܐ ܦܫܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܫܒܪܬܐ ܕܦܘܡܐ ܠܝܬ
ܠܟ * ܘܠܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܒܡ̈ܬܬܝܢ ܠܟ * ܐܠܐ ܠܗ ⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ
ܐܢܐ⟩ ✣

10\. ܘܐܦ ܡܣܒܥܢܐ ܡܫܒܚܘܬܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܕܡܫܟܐ ܕܗܒܐ ܕܐܘܦܝܪ
ܐܬܐ ܠܟ * ܘܐܝܟ ܒܦܪܐ ܘܦܠܚܐ ܣܥܕ ܠܟ * ܐܠܐ ܠܗ
⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ ܐܢܐ⟩ ✣

11\. ܘܐܦ ܗܒܠܐ ܦܪܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܠܒܕܐ ܫܢܐ ܐܢܐ ܠܟ *
ܡܫܘܡܐ ܐܢܐ ܡܪܥܝܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܐܠܐ ܠܗ ⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ
ܐܢܐ⟩ ✣

12\. ܘܐܦ ܦܠܚܐ ܡܫܒܚܘܬܐ ܐܢܐ ܠܟ * ܕܘܕ ܐܒܘܟ ܙܡܪ ܠܟ *
ܕܟܡ ܡܕܡ ܫܒܚܐ ܐܬܘܬܗ ܫܒܚܟ * ܐܠܐ ܠܗ ⟨ܕܠܐ ܡܫܒܚܐ
ܐܢܐ⟩ ✣

13\. ܬܫܒܘܚܬܐ ܫܒܚܟ ܒܒܥܘܬܐ * ܪܢܐ ܘܪܟܐ ܒܐܡܫܪܬ *
ܐܝܟ ܕܫܒܚܬ ܡܢ ܒܪܝܬ * ܒܕ ܗܘܐ ܠܗ ܒܠܝܟ ܡܫܒܚܢܐ ✣

est tibi, * Neque gladius (est) neque arma (ulla) sunt tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.

8. „Et si servum nomino te, * Reges cum coronis adorant te * Et omnes genu flectunt tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.

9. „Et si divitem appello te, * Victus (unius) diei non est tibi * Neque duae tunicae sunt tibi. * Doce me <, quod equidem nescio>.

10. „Et si pauperem nomino te, * Aurum Ophir venit tibi * Et sicut pulvis et cinis aestimatur a te. * Doce me <, quod equidem nescio>.

11. „Et si senem appello te, * (Neo)natum video te * Lacto (te), educo te. * Doce me <, quod equidem nescio>.

12. „Et si puerum nomino te, * David, pater tuus, canit de te * Ante solem esse nomen tuum. * Doce me <, quod equidem nescio>.

13. „Appelletur nomen tuum Emmanuël, * Princeps et magister in Israël, * Ut audivi a Gabriël, * Cum fieret mihi de te evangelista.“

Denkmäler altarmenischer Meßliturgie.

Übersetzt von

P. Petrus Ferhat
Priester der Mechitharistenkongregation.

1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie.

Seit das epochemachende Werk von Catergian-Dashian über *Die Liturgien bei den Armeniern*[1] der Öffentlichkeit übergeben wurde, ist der hier gebotene Stoff von der liturgiegeschichtlichen Forschung nicht weiter genützt worden. Er mußte ein toter bleiben, solange die betreffenden Texte einer Übersetzung in eine allgemein zugängliche Sprache entbehrten. Es hat aber bisher nur von der dem hl. Johannes Chrysostomos zugeschriebenen — nach Catergian sechsten — Liturgie P. Aucher[2] anläßlich des 1500jährigen Jubiläums des Heiligen eine italienische Übersetzung besorgt. Schon früher hatte der Engländer Conybeare[3] daher den Wunsch ausgesprochen, das ganze Werk in englischer Sprache der europäischen Gelehrtenwelt zugänglich gemacht zu sehen. Um der Liturgieforschung einen bescheidenen Dienst zu erweisen, unternehmen wir es, im Rahmen des geschätzten „*Oriens Christianus*" wenigstens die noch unübersetzten Texte älterer armenischer Meßliturgie, welche dasselbe enthält, in Übersetzung vorzulegen.

Wir beginnen mit der dort S. 244—254 gedruckten Liturgie des hl. Gregor von Nazianz. Die handschriftliche Grundlage ihrer Ausgabe durch Catergian bildet die einzige Lyoner Hs. Nr. 15, von der eine Kopie im J. 1850 durch Dulaurier besorgt wurde, die heute als *Supplément Arm. Nr. 50* in der Bibliothèque nationale in Paris aufbewahrt wird[4]. Die hier auf Bl. 77—84 überlieferte Liturgie, die dritte bei Catergian, hätte wie auch seine erste, zweite, vierte und fünfte nach seiner Ansicht wirklich den hl. Gregor von Nazianz zum Verfasser[5] und wäre von ihm um 373—74 abgefaßt worden, um welche

---

[1] Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen herausgegeben von* P. J. Dashian. Wien 1897.

[2] *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo* in ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. *Studi ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte.* Rom 1908. S. 359—404.

[3] *Rituale Armenorum.* Oxford 1905. S. V.

[4] Näheres über die Hss. bei Catergian a. a. O. S. 81—84.

[5] Vgl. a. a. O. S. 219, 330, 338f. usw.

Zeit der Hagelschlag stattfand, auf den Catergian in den Memorien Rücksicht genommen glaubt. Ins Armenische übersetzt worden wären diese und die vier übrigen Liturgien nach ihm etwa ums J. 480 durch Jowhan Mandakuni, dessen Schriften die nämlichen sprachlichen Eigentümlichkeiten aufweisen wie die Übersetzung der fünf Liturgien[1]. Diese dürften also den Armeniern als ein einheitlicher Komplex, ein *Codex liturgicus* oder eine Συναγωγὴ λειτουργιῶν bezw. als ein *Missale s. Gregorii Theologi,* wie Catergian sich ausdrückt, bekannt geworden sein[2]. Eine andere Frage ist es, ob neuere Forschungen die Autorschaft Gregors für diese Liturgien verbürgen werden. Zu vergleichen sind mit denselben die griechische[3] und die koptische Textgestalt[4] einer ägyptischen, sowie eine von den Jakobiten gebrauchte syrische Liturgie unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz[5]. Doch hat zunächst unsere dritte armenische Liturgie weder mit jener, noch mit dieser etwas zu tun. Als um so berechtigter wird die folgende Übersetzung derselben erscheinen. Leider kann diese freilich nach der Natur des in einer einzigen Hs. kaum immer korrekt überlieferten Textes vielfach nur den Wert eines Versuches beanspruchen. Einige Stellen, an denen sich dem Verständnis besonders starke Schwierigkeiten entgegenstellten, wurden durch (?) bezeichnet.

Sacerdos: Deus initii expers, pater sancte, creator entium qui in natura nostra terrena similitudinem angelorum coelestium impressisti aqua et Spiritu sancto in exaltationem sanctissimae Trinitatis ad dandam vim sacrificio huic divino, ut
5 sit sacramentum perenne corporis sanguinisque Unigeniti tui tu sanctifica nos et benedic dignosque hoc mysterio formidabili redde ad accipiendum a nobis cum effusione amoris causam[1] rationabilem, partem praestantem donorum tuorum, qua potionem entium tuorum (?) gustare cupimus. Dona nobis
10 (nämlich: das „mysterium") in remissionem et in veniam pecca-

[1] Vgl. a. a. O. S. 336—338.

[2] Vgl. a. a. O. S. 219f., 330.

[3] Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio.* I. (Frankfurter Neudruck vom J. 1847) S. 85—115. J. A. Assemani *Codex liturgicus Ecclesiae universae* VII. S. 87—133.

[4] Gedruckt z. B. in der Ausgabe des ⲈⲨⲬⲞⲖⲞⲄⲒⲞⲚ ⲚⲦⲈ ⲦⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ ⲚⲀⲖⲈⲜⲀⲚⲀⲢⲒⲚⲎ. خولوجى الكنيسه الاسكندرية. Kairo 1898 an zweiter Stelle. Lateinisch bei Renaudot a. a. O. S. 25—37.

[5] Lateinisch bei J. A. Assemani a. a. O. S. 185—211.

---

[1] Wiedergabe eines αἰτίαν, das der armenische Übersetzer, wie Catergian bemerkt, für λατρείαν in seiner griechischen Vorlage fand oder zu finden glaubte.

torum — *alta voce* — per gratiam et amorem erga homines Domini nostri et salvatoris Jesu Christi, quocum etiam tibi Patri et Spiritui tuo sancto convenit gloria, potestas honorque in saecula.

Diaconus: Salutate invicem osculo sanctitatis et vos, qui non estis capaces ad participandum hoc divinum mysterium, exite foras et orate.

Stemus cum timore, cum tremore stemus, bene stemus et sursum aspicite cum attentione!

Chorus: Ad te, Deus.

Diaconus: Christus ut sacrificium offertur, agnus Dei.[2]

Sacerdos: Gratia, amor et divina sanctificans potentia Patris et Filii et Spiritus sancti sint cum omnibus vobis.

Chorus: Amen, et cum spiritu tuo.

Diaconus alta voce: Portas! portas! Omni cum sapientia et attentione![3] Sursum elevate mentes vestras cum timore Dei.

Chorus: Habemus ad te, Domine omnipotens.

Diaconus: Et gratias Domino agite ex toto corde.

Chorus: Dignum et iustum est.

Sacerdos orat secreto: Vere dignum est cum timore, cum fide, ex toto corde et cum glorificatione adorare, Deus lucide[4], non facte, trina in semet ipsa subsistens virtus[5], lux inaccessibilis, creator lucis et omnium creaturarum, visibilium et invisibilium, caelestium et terrestrium omniumque animalium aquatilium. Benedicunt te mille frequentiae angelorum, militiae

---

[1] Catergian weist zur Erklärung der schwer verständlichen Stelle hin auf Gregors Hom. XLV 2 (Migne PG. XXXVI, Sp. 625): Τῆς γὰρ ἀξίας μόλις ἂν καὶ ἄγγελοι τύχοιεν, οἱ πρῶτοι καὶ νοεροὶ καὶ καθαροὶ καὶ τῆς ἄνω δόξης ἐπόπται καὶ μάρτυρες· εἴπερ καὶ τούτοις τὸ πᾶν ἐφικτὸν τῆς ὑμνήσεως. Ἡμεῖς δὲ λόγον εἴσοισομεν, ὧν ἔχομεν τὸ κάλλιστόν τε καὶ τιμιώτατον, ἄλλως τε λόγον ὑμνοῦντες ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῆς λογικῆς φύσεως.

[2] „Et nos, qui non" usw. ist nach Catergian als ein späterer aus der gewöhnlichen armenischen Meßliturgie eingedrungener Zusatz auszuschalten.

[3] Auch die Rubrik: „*Diaconus alta voce: Portas!*" hält Catergian für einen dem Text ursprünglich fremden Einschub eines Redaktors.

[4] Nach Catergian vermutlich Wiedergabe von ὑπερκόσμιος, das Gregor von der Trinität gebraucht.

[5] Nach Catergian wäre für die griechische Vorlage ein: τρισσὴ καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα ἰδιότης zu unterstellen, wobei er aus Gregors Hom. XXXVIII 16 (Migne a. a. O. Sp. 236) vergleicht: μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι νοεραῖς, τελείας καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις.

caelestes, cantico spirituali, cherubim et seraphim senis alis praediti, qui timore gloriae divinitatis tuae perterriti quassis alis te undique velant et ter sanctum semper proclamant, ter sancta voce concinunt, clamant, vociferantur et dicunt, — *alta voce* — triumphales benedictiones concinentes, clamantes vociferantesque et dicentes:

Populus cantat: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus exercituum. Caelum plenum est et terra gloria tua. Benedictio in altissimis! Benedictus . . .[1]

Sacerdos secreto: Creator in principio benedictissimus et in sanctis habitans, qui delictorum nostrorum non memor oblivioni peccata nostra dedisti et benigne miseritus dignos nos fecisti, qui cum incorporalibus pari gloria praediti coram divinitate tua stemus et in odorem suavitatis tuae sacrificium hoc offeramus, quo creatrix divinitas tua cum creaturis concilietur per oblationem Unigeniti tui, Domini nostri et salvatoris Jesu Christi, quem decet gloria, potestas honorque nunc et semper in saecula.

Te adorant omnes creaturae caelestes et naturae terrestres, Domine amator hominum Spiritus sancte, quibuscum nos quoque inclinantes cervices nostras petimus ab amore tuo largo, ut mittas innovatorem Spiritum tuum sanctum et verum ad sanctificandum nos et purificandum ab omnibus vitiis et nobis tribuendum, ut integre et impavide et indemnate accedamus ad vivificans et incorruptibile corpus et sanguinem filii Dei et Domini nostri Jesu Christi.

Alia oratio: Te adoramus et imploramus te, Deus ineffabiliter misericors: mitte de educantibus descensibus tuis (?) cum gratia caelesti innovantem et amatorem hominum Spiritum sanctum tuum super nos ✠ et super hoc sacrificium ✠, quo nunc proposito facias panem hunc corpus pretiosum <et vinum hoc sanguinem pretiosum> Domini nostri et salvatoris Jesu Christi.[2]

---

[1] Vgl. die gewöhnliche armenische Liturgie bei Brightman *Liturgies Eastern and Western.* Oxford 1896. S. 436 Z. 16 ff.

[2] Die beiden Gebete: „Te adorant" usw. und: „Te adoramus" usw. hielt Catergian für Stücke, die zum Gebetskreise der Epiklese gehörten und

Sacerdos inclinatur[1]: Qui inclinatus es a sinu paterno, Jesus Christus, lux gloriae et character substantiae Patris, venisti ad consumandum omnia, quae scripta sunt, tollens punitionem primi patris. Initii expers essentiâ et tempore carens filius, genitus es e sancta et Dei genitrice Virgine Maria. Verbum Dei imperspicuum, caro factus habitavisti in nobis. Deus verus, homo factus sub legibus factus es et sub temporibus statutis, cum tu esses legis lator temporumque creator. Unus e sanctis et formidabilibus, baptizatus es divinâ naturâ[2]. Splenduisti illuminans totum orbem terrarum ex obscura idololatria et passus omnia, quae ad hominum vitam pertinent, excepto peccato. Consumato autem tempore passionum crucis venisti ad horam consumatam dicens: „Glorificetur filius hominis". Accepisti panem in sanctas, divinas, immaculatas manus tuas, benedixisti, sanctificavisti, gratias egisti, fregisti, dedisti discipulis a te electis et commensalibus dicens: — *alta voce* — „Accipite, manducate ex hoc omnes: Hoc est corpus meum, quod propter vos et multos distribuitur in

deshalb hier an unrichtiger Stelle stünden. In seiner Ausgabe des Textes hat er das erstere hinter die in der Hs. unmittelbar den Memorien vorangehende Rubrik: „*Ter adorat*" usw., das letztere vor dieselbe gestellt. Der Herausgeber dieser Zeitschrift hält eine derartige Umstellung für äußerst gewagt, nachdem das von de Puniet *Eucharistic Congress Report*. London 1909, S. 367—401 bezw. R. Bé. XXVI S. 35—51 bekannt gemachte altägyptische Liturgiefragment ein urkundliches Beispiel für die Einfügung der Epiklese zwischen Trishagion und Einsetzungsbericht gebracht hat. Nach seiner Meinung könnten die beiden Gebete als Parallelformulare zu dem in der Hs. vorangehenden: „Creator in principio" zu betrachten sein, an die ein Einsetzungsbericht sich etwa in der Weise des: *Qui pridie* des römischen Meßkanons würde angeschlossen haben.

[1] Angesichts der Tatsache, daß es bekanntlich eine Eigentümlichkeit der ägyptischen (griechischen und koptischen) Gregoriosliturgie ist, alle Gebete an Christus, nicht an Gott Vater zu richten, und daß die gleiche Eigentümlichkeit wenigstens in ihrer Anamnese auch die syrische Gregoriosliturgie aufweist, erscheint das Wiederkehren derselben in dem folgenden Zentralgebet des armenischen Formulars dem Herausgeber dieser Zeitschrift als sehr bedeutsam.

[2] Catergian glaubt diesen Ausdruck gegen den Verdacht einer erst antinestorianischen Tendenz verteidigen zu können auf Grund der Worte in Gregors erstem Brief an Kledonios (Migne PG. XXXVII, Sp. 180): Εἴ τις ἐξ ἔργων τετελειώμενον ἢ μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν υἱοθεσίας ἠξιῶσθαι λέγοι, καθάπερ οὓς Ἕλληνες παρεγγράπτους εἰσάγουσιν, ἀνάθεμα ἔστω.

remissionem et in veniam peccatorum". — *Submissa voce:* Similiter et calicem accepisti in sanctas, divinas, immaculatas manus tuas, benedixisti, sanctificavisti, dedisti discipulis a te electis et commensalibus dicens: — *alta voce* — „Accipite, bibite ex eo: Iste est sanguis meus novi testamenti, qui propter vos et multos effunditur in remissionem et in veniam peccatorum". <*Submissa voce:*> Et divina specie[1], in qua omnis plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, oblatus es super crucem neque in aliqua parte mundi relictus putaris, plenitudo omnium, neque paulisper deficis (?)[2] sed corpus integrum et deificatum permanens positus es in sepulcro, Christus virtus Dei et sapientia[3]. Non vidisti corruptionem, sed in universum translucide non deficis ab essentia tua prius existente, qui inter mortuos liber sine adiutore infernum destruxisti, confregisti potentiam mortis, a mortuis resurrecturus verax Deus revelatus es vivorum et mortuorum.

Et nos ergo, Domine, oblationes has a te nobis donatas offerimus super hoc altare Deum suscipiens. Memores sumus passionum sanctarum, quas propter nos super crucem subisti, sepulturae tuae triduanae, resurrectionis tuae a mortuis, ascensionis tuae in coelos, sessionis tuae ad dexteram Patris tui. — *Alta voce:* — Tremendum et gloriosum et secundum adventum tuum confitemur et benedicimus.

Populus: In omnibus . . .

Sacerdos: Te benedicimus et glorificamus et cum fide adoramus, qui secundum tres hypostases ens per se existens es[4], quia distribueris indivisibiliter et uniris per divi-

[1] Nach Catergian Wiedergabe von μορφή, wobei abgelehnt werde, daß der Leib Christi als derjenige eines bloßen Menschen, als ein noch nicht gottgewordener Leib gekreuzigt worden sei.

[2] Der Text ist sehr verderbt überliefert. Catergian hat ihn in der oben wiedergegebenen Weise hergestellt nach den Worten in Gregors Hom. XLV 13 (Migne a. a. O., Sp. 640): τὸ μέγα καὶ ἄθυτον ἱερεῖον, ἵν' οὕτως εἴπω, ὅσον ἐπὶ τῇ πρώτῃ φύσει, ταῖς νομικαῖς θυσίαις ἐγκαταμέμικται, καὶ οὐ μικροῦ μέρους τῆς οἰκουμένης, οὐδὲ πρὸς ὀλίγον, ἀλλὰ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ διαιωνίζον καθάρσιον.

[3] Nach einer Textverbesserung Catergians für ein sinnloses: „in Christum virtutem Dei et sapientiam" der Hs.

[4] Catergian vergleicht aus Gregors Hom. XXXIX 11 (Migne a. a. O. Sp. 345) die Worte: τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ἰδιότητας ἤγουν ὑποστάσεις.

sionem[1], neque unitatem tuam mixtionem facientes, neque divisionem tuam alienationem putantes, sed trinae personae ineffabili unitati, sanctae Trinitati offerimus benedictionem et gloriam, Patri et Filio et Spiritui Dei. Cum sempiterna glorificatione offerimus hoc sacrificium et confitemur hoc deificatum corpus et sanguinem tuum esse, fili Dei, propter divinum et infinitum verbum tuum dicens: „Istud est corpus meum, quod propter vos et multos distribuitur in remissionem et in veniam peccatorum". *Signat panem et vinum dicens:* Imploramus te, Domine, ut fiat, hoc memoria tua et memoria nova nostra. Et fac panem hunc ✠ pretiosum corpus Christi tui et vinum hoc ✠ pretiosum sanguinem Christi tui[2]. *Ter adorat et osculatur altare et dicit hanc orationem:*

Per haec dona regibus et principibus nostris fortitudinem et omnibus terra marique iter facientibus <portum> pacis.

Per haec mitiga omnes ventorum acrimonias, violentiam grandinis et frigoris pruinam ferentis et concede terrae nostrae intergritatem germinum et plantarum[3].

Per haec fiat memoria coram divinitate tua formidabili sanctorum patrum, patriarcharum, apostolorum, prophetarum, praedicatorum, evanglizatorum, confessorum, martyrum omniumque virorum et mulierum laici ordinis in tua fide consumatorum. [*Alta voce:* In primis sanctissimam, immaculatam, gloriosissimam dominam nostram Dei genitricem et semper

---

15 Catergian zieht aus der angeführten Homilie die Worte (Migne a. a. O. Sp. 345): διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως καὶ συνάπτεται διῃρημένως und aus Hom. XXVIII 1 (Migne a. a. O. Sp. 28) die Worte: ἔλλαμψιν ἑνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρέτως zum Vergleich heran.

16 „Et fac panem" usw., das zu dem Vorangehenden auch grammatisch nicht paßt, wäre nach Catergian höchstwahrscheinlich ein späterer von sehr ungeschickter Hand ausgegangener Zusatz.

17 Catergian glaubt dieses Stück, welches das Wetter und die Pflanzen betrifft, insbesondere unter Berücksichtigung seiner Stellung am Anfang der Memorien als unter dem Eindruck eines bestimmten Naturereignisses geschrieben betrachten zu dürfen, in welchem er den aus Gregors Hom. XVI bekannten Hagelschlag erblickt, durch den dessen Heimat etwa um 373 verwüstet wurde. Daraus, daß der Ausdruck: „frigoris pruinam ferentis" in den Gebeten zur Weihe eines Kreuzes (*Rituale.* Venedig 1831 S. 625. Vgl. Conybeare *Rituale Armenorum* S. 50) wiederkehrt, möchte er auf die Identität des Übersetzers unserer Liturgie mit dem Urheber des armenischen Textes jener Gebete schließen.

virginem Mariam, — *Diaconus dicit hic (memoriam) apostolorum* — sanctos vigiles coelestes, sanctum prophetam Johannem, praecursorem et baptistam, sanctos laudabilissimos apostolos, sanctos confessores, quorum hodie memoriam perficimus. Et 5 omnium sanctorum tuorum memoriam facientes, quorum precibus visita nos, Deus, et memento omnium nostrorum, qui cum spe resurrectionis vitae aeternae dormierunt. Amen.][1]

Pro divina beneficentia tua memento, Domine, sanctae catholicae, apostolicae ecclesiae, quam redemisti pretioso corpore 10 et sanguine tuo et lucens illustravisti cruce tua invictissima: dona ei pacem tuam inconcussam.

Pro divina beneficentia tua memento, Domine, praefecti et inspectoris animarum nostrarum, patriarchae nostri, et concede ei in vera fide et catholica doctrina populos in te credentes 15 pascere et tempora praesentia vitae ipsius[2].

Pro divina beneficentia tua memento, Domine, omnium episcoporum catholicorum, qui verbum verae praedicationis recte distribuunt, et da eis tempus pacis in senectute bona.

Pro divina beneficentia tua memento, Domine, et mei 20 peccatis onusti die brevi (et) terribili et propter sanctum hoc sacrificium, quod cum fide coram divinitate tua tremenda offero, largire mihi beneficentiam tuam, amator hominum, Domine —[3] <auxiliarius> 25 auxilio destitutis, spes sperantibus, requies perturbatis, inspec-

[1] Wie schon Catergian bemerkte, entstammt das Stück: „In primis" usw. wörtlich der Chrysostomosliturgie in derjenigen armenischen Übersetzung derselben, welche die Hss. zu Lyon und München bieten. Vgl. Aucher in den ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ, S. 390f., bezw. den griechischen Text bei Brightman S. 331, Z. 21—332 Z. 4.

[2] Das: „patriarchae nostri" möchte Catergian nicht nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes: „patriarcha", sondern entsprechend einem Sprachgebrauche Gregors verstanden wissen, wie er in Hom. XLII 23 (Migne a. a. O. Sp. 485): Οὐ πρεσβυτέρων ἐπισκόπων, οἰκειότερον δὲ πατριαρχῶν εἰπεῖν, σφαγὰς δημοσίας und Hom. XLIII 37 (Migne a. a. O. Sp. 545): καὶ μετὰ τούτων τόν νέον Ἀβραὰμ καὶ πατριάρχην ἡμέτερον, τὸν ἐμὸν λέγω πατέρα vorliegt. Das Gebet sollte dann ursprünglich von Gregor für seinen ungefähr hundertjährigen Vater verrichtet gewesen sein.

[3] Ein Blatt der Hs. ist ausgefallen. Die dadurch entstandene Lücke im Texte wird von Catergian auf etwa 273 Worte berechnet.

tor es omnium, qui scis indigentiam et necessitudinem singulorum. Respice ad nos pro tua suavitate, ostende faciem tuam pro tua misericordia, seda schisma ab ecclesia tua, exstingue confusionem gentium, quae bellum cupiunt, prohibe blasphemiam haereticorum, suscipe nos in regnum tuum, fac 5 nos filios lucis et diei et da nobis cor concordiae ad glorificandam tamquam ex uno ore maiestatem sanctitatis tuae[1], — *alta voce:* — quia tibi convenit et Unigenito filio tuo simul cum vivificante et liberante Spiritu tuo gloria, potestas honorque nunc et semper et in saecula. 10

Et sit misericordia magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi cum omnibus vobis.

Diaconus proclamat: Cum omnibus sanctis, *quae (proclamatio) est in (liturgia) sancti Athanasii*[2].

Domine Deus noster qui paravisti nobis mensam spiri- 15 tualem bonitatis et donavisti nobis cibum vivificantem, immortale et incorruptibile, perenne et aeternum corpus et sanguinem Unigeniti tui, tolle a nobis omnipotenti tua dominatione suspiciones peccati et stimulum conscientiae a nobis depelle et doce nos congregatos in loco glorificationis — *et* 20 *sacerdos brachiis suis extensis:* — una voce aperire ora nostra, canere et dicere:

Incipiunt: Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum *usque ad finem.*

Sacerdos: Gratias agimus tibi, Domine, pater Domini nostri 25 Jesu Christi, qui dignos nos fecisti his coelestibus donis, participatione corporis et sanguinis Unigeniti tui. Deprecamur

---

1 Der Herausgeber dieser Zeitschrift weist darauf hin, daß diese Schlußpartie des Memoriengebetes sich beinahe wörtlich mit Wendungen aus entsprechenden Teilen desjenigen der Basileiosliturgie deckt. Vgl. bei Brightman S. 335 Z. 17—25; S. 336 Z. 29—337 Z. 20: σὺ γὰρ εἶ, κύριε, ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων, ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπηλπισμένων, ὁ τῶν χειμαζομένων σωτήρ — — — ὁ εἰδὼς ἕκαστον καὶ τὸ αἴτημα αὐτοῦ, οἶκον καὶ τὴν χρείαν αὐτοῦ. — — — Ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου, Κύριε, ἐπιφάνηθι ἡμῖν τοῖς πλουσίοις σου οἰκτιρμοῖς — — — παῦσον τὰ σχίσματα τῶν ἐκκλησιῶν, σβέσον τὰ φρυάγματα τῶν ἐθνῶν, τὰς τῶν αἱρέσεων ἐπαναστάσεις ταχέως κατάλυσον — — — πάντας ἡμᾶς πρόσδεξαι εἰς τὴν βασιλείαν σου υἱοὺς φωτὸς καὶ υἱοὺς ἡμέρας ἀναδείξας — — — καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἑνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν usw.

2 Vgl. Brightman S. 444 Z. 26 - 445 Z. 40.

te, Domine, ne fiant nobis haec in condemnationem propter peccata nostra, sed in remissionem delictorum, in puritatem cogitationum, in complementum omnium operum virtutum, ut purificatis per hanc participationem anima et spiritu et corporibus nostris, templa habitationis sanctissimae Trinitatis (nos?) reddant ad confitendam (?) pro nobis misericordiam, coram tribunali terribili, ad accipiendam partem sortemque haereditatis cum omnibus sanctis in Christo Jesu, Domino nostro, quem decet gloria potestas honorque in saecula[1].

Sacerdos alta voce dicit orationem: Quia tuum est regnum et potestas et gloria in saecula. — Pax cum omnibus[2].

[Te adorant omnes creaturae etc.][3].

Tibi gratias agimus, Domine benefice, et deprecamur (te), ut omni tempore cum confidentia cordis dignos hac communione nos facias usque ad terminum vitae nostrae consumationemque nostram signes confessione christianitatis dato nobis fine, ut servatis in hac vita praeceptis tuis in adventu tuo secundo in gloria Patris et cum omnibus angelis rapiamur in nubibus obviam tibi in aëra et simus haeredes loci a constitutione mundi sanctis tuis praeparati et cum illis semper gratias agentes glorificemus Patrem et Filium et Spiritum sanctum nunc et semper et in saecula. — *Alta voce:* Per gra-

[1] Das Gebet: „Gratias agimus" usw. bezeichnet Catergian als *աղաւթ.ք յետհաղորդականն (oratio postcommunionis).* Der Herausgeber dieser Zeitschrift möchte in ihm vielmehr eine εὐχὴ τῆς κλάσεως, also ein Parallelformular zu dem Gebet": „Domine Deus noster, qui paravisti" usw. erblicken. Er verweist zum Vergleich mit den Schlußgedanken auf Parallelen in der εὐχὴ τῆς κλάσεως der Basileiosliturgie wie (Brightman S. 339 Z. 7—12): εἰς ἀπολογίαν εὐπρόσδεκτον τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ σου, ὅπως ἂν καὶ ἡμεῖς μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰώνων σοι εὐαρεστησάντων γενώμεθα μέτοχοι τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν und zum Vergleich mit den Eingangsworten auf diejenigen des προοίμιον τῆς κλάσεως der spezifisch ägyptischen Basileiosliturgie (Assemani *Codex liturgicus Ecclesiae universae.* VII. S. 65 f.): καὶ πάλιν εὐχαριστήσωμεθα τῷ παντοκράτορι θεῷ, τῷ πατρὶ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι κατηξίωσεν usw.

[2] Es sind dies die auch in der gewöhnlichen armenischen Liturgie das Vaterunser abschließenden Worte mit dem unmittelbar auf dieselben folgenden Friedensgruß. Vgl. Brightman S. 446 Z. 18—22. Das vorangehende Gebet steht also keinesfalls an seiner richtigen Stelle.

[3] Hier wiederholt die Hs. nochmals das oben S. 207 Z. 19—26 stehende Gebet. Catergian meint, daß vielleicht auch hier sein richtiger Platz sein könnte.

tiam et clementiam et amorem erga homines Domini nostri et salvatoris Jesu Christi, quocum benedictus es Pater omnipotens simul cum sanctissimo et benefico et vivificante Spiritu tuo nunc et semper[1].

Diaconus: Attendamus! — *Sacerdos:* In sanctitatem sanctorum.

Populus: Unus sanctus, unus Dominus, Jesus Christus in gloria Dei Patris. Amen.

Eadem consideratio (?) habetur in fractione panis et in communione atque, (in liturgia) sancti Athanasii et oratio dimissionis: Qui benedicis illos[2] *et dimittuntur in pace in domos suas.*

---

[1] Das Gebet: „Tibi gratias agimus“ usw. bezeichnet Catergian als աղաւթք ի մէջ եկեղեցւոյ *(oratio in medio ecclesiae).* Der Herausgeber dieser Zeitschrift möchte auch in ihm weit eher noch eine weitere Variante der εὐχὴ τῆς κλάσεως erkennen. Denn wenn allerdings die ὀπισθάμβωνος εὐχή der Chrysostomosliturgie zu einer Stelle des armenischen Textes diese Parallele enthalte (Brightman S. 343 Z. 31—344 Z. 3): μετέχειν τῆς τοιαύτης μυστικῆς σου τραπέζης καταξίωσον μέχρις ἐσχάτης ἡμῶν ἀναπνοῆς, so biete sich eine solche nicht minder schlagend in der εὐχὴ τῆς κλάσεως der Basileiosliturgie an den Worten (ebenda S. 339 Z. 2—5): ἀλλὰ δὸς ἡμῖν μέχρι τῆς ἐσχάτης ἡμῶν ἀναπνοῆς ἀξίως ὑποδέχεσθαι τὴν ἐλπίδα τῶν ἁγιασμάτων σου. Daß jedenfalls der Schreiber der Lyoner Hs. das Stück als ein Vorbereitungsgebet auf die Kommunion, nicht als Schlußgebet der Messe betrachtet habe, ergebe sich daraus, daß er erst nach demselben die zur Kommunion überleitenden Formeln: „*Diaconus:* Attendamus“ usw. (Vgl. Brightman S. 447 Z. 9 ff.) einfügt und ausdrücklich vielmehr das Schlußgebet der gewöhnlichen armenischen Liturgie vorsieht.

[2] Vgl. Brightman S. 455 Z. 22—32.

ZWEITE ABTEILUNG:

AUFSÄTZE.

Der mutmaßliche Verfasser der koptischen Theotokien und des äthiopischen Weddâsê Mârjâm.

Von

D. Dr. Sebastian Euringer

Kgl. o. Hochschulprofessor am Kgl. Lyzeum in Dillingen a. Donau.

Die abessinische Kirche besitzt drei, vielleicht darf man sagen vier Marienoffizien:

1. den Weddâsê Mârjâm (ውዳሴ ፡ ማርያም) d. h. Marienlob. Seine sieben Gesänge verteilen sich auf die einzelnen Wochentage, wobei bald die Sonntagslektion, bald die Montagslektion als die erste gezählt wird. In den Handschriften steht er gewöhnlich zusammen mit dem Psalter und den Cantica der beiden Testamente, wozu auch das Hohelied gehört, und zwar am Schlusse. Ausgaben: *Weddâsê Mârjâm, ein äthiopischer Lobgesang an Maria, nach mehreren Handschriften herausgegeben und übersetzt von* Karl Fries, Upsala 1892. — Ferner, nur der äthiopische Text zusammen mit Nr. 2, von Ignazio Guidi ediert: „ውዳሴ ፡ ማርያም ። ውዳሴ ፡ ወግናይ ። Roma 1900. Tip. Poligl. della S. C. de Propaganda Fide. 42 pgg. Die koptische Rezension dieses Offiziums, die sogenannten Theotokien, hat Msgr. Raphael Tuki 1764 (Roma, Propaganda) koptisch und arabisch ediert.[1]

2. Diesem folgt oder geht voran in den Handschriften meist der $^1/_3$ so große ውዳሴ ፡ ወግናይ ፡ ለእሙ ፡ አዶናይ ፡-Lobgesang und Loblied zu Ehren der Mutter des Adonaj; gewöhnlich nur Weddâsê wagenâj genannt. Derselbe wird nur am Sonntag rezitiert. Ausgabe: die soeben genannte von Guidi.

[1] Siehe meinen Artikel: *Die Sonntags-Theotokie, ein Marienhymnus der koptischen Kirche, übersetzt und eingeleitet* in der Passauer Monatsschrift 1909.

3. Um dem aus dem Auslande (Ägypten) stammenden Weddâsê Mârjâm (WM.) etwas Einheimisches an die Seite stellen zu können, beauftragte König Zar'a Jâ'qôb den Armenier Georgios mit der Abfassung eines neuen officium Marianum. Im Jahre 1440 war die Marienorgel: **አርጋኖነ፡ ድንግል፡** ('Argânôna Dengel)[1] in klassischer Sprache vollendet. Sie besteht aus sieben[2] sehr umfangreichen Gesängen, die auf die einzelnen Wochentage sich verteilen. Bis jetzt ist noch keine Ausgabe erschienen. Ich arbeite gerade an einer solchen nebst deutscher Übersetzung und hoffe sie 1912 vorlegen zu können.

4. Hierher kann man auch die Ta'âmra Mârjâm (TM.) (**ተአምረ፡ ማርያም**) d. h. die „Wunder Mariens" rechnen, obwohl sie kein Offizium im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Die TM sind nämlich nur eine Sammlung von Wundern, die Maria zugunsten ihrer Verehrer bei den verschiedensten Anlässen gewirkt haben soll, dazu bestimmt, wie es im *Codex Lady Meux no. 3 (B)* in der Vorrede auseinandergesetzt wird, nach genau vorgeschriebenem Ritus an jedem Sonntag und an den 33[3] Marienfesten, die einzeln aufgeführt werden, in der Kirche vorgelesen zu werden. Ursprünglich arabisch verfaßt, wurde das Buch im siebenten Jahre des Königs Zar'a Jâ'qôb, also 1440/1 ins Äthiopische übersetzt. Die Zahl der Wunderlegenden schwankt in den Handschriften ganz bedeutend. Ausgabe: *Lady 'Meux Manuscripts Nos 2—5: The Miracles of the blessed Virgin Mary and „The Life of Hannâ (Saint Anne)" and „The magical Prayers of 'Ahetâ Mîkâêl". The ethiopic texts edited with english translations etc. by* E. A. Wallis

[1] Wörtlich: die Orgel der hl. Jungfrau. Das Werk führt auch den Titel: Argânôna weddâsê d. h. die Orgel des Lobgesanges.

[2] Nicht bloß 6, wie Littmann, *Geschichte der äth. Literatur* 1907 S. 212 angibt.

[3] So im *Cod. B.;* Budge übersetzt aber S. 7: *Now all the festivals of our Lady Mary are thirty-two in number,* also 32. Im Briefe Zar'a Jâq'ôbs an die abessinischen Mönche in Jerusalem (Ludolf, *Commentarius ad suam historiam aethiopicam,* Francofurti a. M. 1691, pg. 301s.) heißt es: „Begehet ferner alle 32 Feste unserer Herrin Maria, welche im Buche ihrer Wunder verzeichnet sind". Siehe meine Übersetzung dieses Briefes in der *Wissenschaftlichen Beilage zur Germania* 1910 Nr. 7.

Budge, London 1900. Pracht- und Luxusausgabe. Nur *Cod. Lady Meux 2* und *3*, bezeichnet als *A* und *B*, enthalten die „Wunder Mariens."

Von diesen drei bzw. vier Marienoffizien interessiert uns hier nur das erste, der Weddâsê Mârjâm, und zwar hinsichtlich seines Urhebers. Karl Fries hat a. a. O. S. 6—8 die Autorenfrage bereits behandelt und hielt sich zu dem Schlusse berechtigt, „daß wahrscheinlich unser Weddâsê dem Inhalte nach von Ephraim oder einem seiner Zeitgenossen, der Form nach von Sabbas[1] oder einem seiner Zeitgenossen stammt" (S. 7). Fries ließ sich von der abessinischen Überlieferung leiten, wie er selbst gesteht; hat aber deren Spur nicht ganz verfolgt. Dies soll nun meine Aufgabe hier sein.

S. 7 frägt Fries: „Hat denn vielleicht die abessinische Tradition nicht ganz Unrecht, wenn sie den W. dem Ephraim († 379) oder ‚dem syrischen Töpfer', wie der Verfasser in den legendenartigen Einleitungen der *Cod. Or. 650, 654, 537* im *Brit. Mus.* (Wrights *Katal. Nr. 76, 96, 116*) genannt wird, zuschreibt?" Es ist nicht klar, ob Fries zwei abessinische Traditionen im Auge hat, von denen die eine den hl. Ephrem, die andere „den syrischen Töpfer" als Verfasser des W. bezeichnet, oder ob er nur von der letzteren weiß und auf eigene Faust den syrischen Töpfer mit dem Mariendichter Ephrem identifiziert. Da er für die Tradition von der Autorschaft Ephrems keine Belege gibt, sondern nur für die des Töpfers, so glaube ich, daß die zweite Alternative das Richtige trifft. Mir ist nur die Tradition vom „Töpfer" bekannt.

Fries muß nun nach der Durchforschung der Hymnen Ephrems gestehen: „Nirgends habe ich unter den vielen Lobgesängen an Maria einen finden können, den man als unzweifelhaftes Original des Weddâsê angeben könnte. Im Ganzen erinnert jedoch der Stil und die Bilder des Ephraim an die des Weddâsê mehr als die irgend eines anderen Verfassers." Fries befindet sich auf falscher Fährte. Der sy-

[1] Syrischer Mönch † 531.

rische Töpfer ist weder Ephrem selbst, noch ein Zeitgenosse desselben, wird sich aber wie alle Syrer an den Hymnen Ephrems gebildet und begeistert haben.

Die von Fries erwähnte Legende vom syrischen Töpfer als Mariensänger und Dichter des W. steht in dem Buche (die Wunder Mariens), von dem ich oben sub 4 gesprochen habe. Im *Cod. Lady Meux Nr. 2 (A)* fehlt sie, dagegen bietet sie *Nr. 3 (B)* und zwar fol. 69b—71b). In der Ausgabe von Budge ist es Kapitel 36: *The Virgin Mary and the potter.* Da die Ausgabe von Budge wenigen zugänglich sein und wegen der Schwere des Bandes nur selten die Räume der Bibliotheken verlassen wird, so wird es gut sein, das Kapitel hier in einer vollständigen Übersetzung mitzuteilen, zumal jene des Herausgebers an ein paar Stellen verbesserungsbedürftig ist.

„Wunder unserer hl. Herrin und zweifach[1] jungfräulichen Maria, der Gottesgebärerin. Ihr Gebet und ihr Segen sollen sein mit ihrem Knechte Ḫaila-Mârjâm in alle Ewigkeit. Amen.

„Höret, meine Väter und meine Brüder, damit wir euch dieses große Wunder erzählen, das geschah durch unsere hl. Herrin, die zweifache Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, das mir die hl. Väter erzählt haben. Mein Zeugnis ist Gott, daß ich nichts hinzufüge und nichts wegnehme.

„Sie sagten uns: Es wohnte im Lande Syrien ein Mann, ein Töpfer, gottesfürchtig, und er liebte unsere hl. Herrin, die zweifache Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin und pries sie von der Tiefe seines Herzens. Und es erschien unsere hl. Herrin, die zweifache Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin diesem Töpfer an einem Montag zur Zeit des frühen Morgens in großer Furchtbarkeit, indem sie in Licht gekleidet

[1] Zweifach jungfräulich d. h. an Leib und Seele jungfräulich. Vgl. Strophe 35 Zeile 3 des Malke'a Mârjâm (Bildnis Mariä) das im *Cod. Lady Meux 2 (A)* die „Wunder" abschließt und auch in der *Chrestomathia aeth.* Dillmanns S. 136ff. nach zwei anderen englischen Codd. abgedruckt ist. Dort steht: „O Jungfrau Maria, jungfräulich außen und innen". Über die Bedeutnug dieses Ehrentitels vgl. meinen Aufsatz *Ein interessantes Kapitel aus der Mariologie der abessinischen Kirche* in dem wissenschaftlichen Teile des Berichtes über den 5. internationalen Marianischen Kongreß (Salz-

war und Engel sie begleiteten. Und sie sprach zu ihm: ‚Friede sei dir, o mein Geliebter und Geliebter <meines Sohnes>. Jetzt komme ich zu dir, damit du mich noch mehr besingest, und damit es mir ein immerwährendes Gedächtnis sei‘. Er sprach zu ihr: ‚O meine Herrin, ich bin elend und verachtet, wie kann ich dich besingen? Aber segne mich mit deiner hl. Hand, o Schatzkammer des Segens.“ Und sie sagte zu ihm: ‚Der Segen meines Sohnes und der Segen seines Vaters und der Segen des hl. Geistes sei mit dir. Amen‘. Und nachdem sie so zu ihm gesagt hatte, war voll über ihm die Gnade des hl. Geistes; er öffnete seinen Mund und sagte: ‚*Der Herr wollte den im Herzen trauernden und betrübten Adam befreien und ihn zu seinem früheren Aufenthalte zurückführen.*‘ Und er rezitierte den Montagslobgesang Mariens bis zum Schlusse, indem der hl. Geist durch seinen Mund sprach. Und als er ihren Lobgesang beendet hatte, segnete ihn unsere hl. Herrin usw., grüßte ihn und gab ihm den Friedenswunsch und stieg mit großer Herrlichkeit zum Himmel hinauf.

„Am Dienstag kam sie wieder zu ihm und sagte zu ihm: ‚Friede sei dir, o mein Geliebter! Besinge mich heute, wie es dir der hl. Geist eingibt.‘ Und er sagte zu ihr: ‚Segne mich!‘ Und sie segnete ihn und er öffnete seinen Mund und sagte: ‚*Die Krone unseres Stolzes und der Ursprung unserer Erlösung und die Grundlage unserer Reinheit ist in unserer hl. Herrin, der zweifachen Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin*‘ bis zum Schlusse.[1] Und sie freute sich, segnete ihn und gab ihm den Friedensgruß und stieg mit großer Herrlichkeit in den Himmel hinauf.

„Am Mittwoch kam unsere hl. Herrin usw. wieder zu ihm und sagte zu ihm: ‚Friede sei dir, o Mann Gottes!‘ und sie segnete ihn und sprach zu ihm: ‚Besinge mich, wie du es

[1] Budge: *O thou crown, in which we exult, thou woman, who hath the preeminence, our salvation, the foundation, on which we build is our holy Lady.* Es steht ንጽሕነ = unserer Reinheit, nicht aber ነሐንጽ = wir bauen, geschrieben. Ferner steht ቀዳሚተ im st. constr., den auch der Parallelismus verlangt.

gewöhnt bist' und er öffnete seinen Mund und sprach: ‚*Alle Heere der Himmel sagen: Selig bist du, zweiter Himmel über der Erde, o unsere hl. Herrin, zweifache Jungfrau Maria, Gottesgebärerin, zweiter Himmel*' bis zum Schlusse.

„Und ebenso kam sie am Donnerstag zu ihm und er besang sie, indem er sagte: ‚*Dem Baum, den Moses in der Wüste in Feuersglut sah und dessen Zweige nicht verbrannten, gleicht unsere hl. Herrin, die zweifache Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin*' bis zum Schlusse.

„Am Freitag erschien ihm wiederum unsere hl. Herrin usw. und sie saß auf einem glänzenden Thron und sprach zu ihm: ‚Friede sei dir, o mein Geliebter! Besinge mich mit deiner süßen Sangesweise.' Und er sprach zu ihr: ‚*Gebenedeit bist du unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, o Jungfrau, Gottesgebärerin*' bis zum Schlusse. Und sie segnete ihn und erfüllte ihn mit Freude und stieg in den Himmel hinauf mit großer Herrlichkeit.

„Ebenso kam unsere hl. Herrin usw. am ersten Sabbat und sprach zu ihm: ‚Freude sei dir, mein Geliebter, und Friede!' Und indem er sich erhob, betete er sie an und sie sprach zu ihm: ‚Besinge mich heute, wie es dir der hl. Geist eingibt.' Und er sprach: ‚Segne mich!' Und sie segnete ihn und er öffnete seinen Mund und sprach: ‚*Rein und glänzend und heilig in allem ist die, welche ihren Herrn mit ihrer Hand umfaßt hat, und die ganze Schöpfung freut sich mit ihr, indem sie rufen und sagen: Freue dich, Gnadenvolle; freue dich, denn du hast Gnade gefunden; freue dich, Gott ist mit dir.*' Und nachdem er ihren Lobpreis vollendet hatte, grüßte sie ihn und stieg in den Himmel hinauf mit großer Herrlichkeit.

„Als es Samstag Abend geworden war, da trank er Wein und schlief ein. Als es nun Mitternacht geworden war, da erschien ihm unsere hl. Herrin usw. und sagte zu ihm: ‚Warum besingst du mich nicht an diesem Tage, der größer ist als alle Tage und dessen Lobgesang größer sein soll als alle Lobgesänge?' Er sagte zu ihr: ‚O meine Herrin, dieser Tag ist der Sabbat der Ruhe und man tut an ihm kein Werk.' Sie sagte zu ihm; ‚Stehe auf und fürchte dich nicht

und stelle dich an deinen Arbeitsplatz und, was dir der hl. Geist eingibt, das spreche!' Als er sich erhoben hatte, wurde er von ihr gesegnet und er küßte das Kreuz in ihrer Hand und stellte sich an seinen Arbeitsplatz, wo er die Töpfe zu machen pflegte und öffnete seinen Mund und sprach: ‚*Du wirst die Geliebte genannt, o gebenedeite unter den Weibern, du bist das zweite Gemach*[1], *das das Allerheiligste genannt wird, in welchem die Tafeln des Bundes sind.*' Und er begann in den drei Tonarten[2] zu singen, bis es tagte. Und als es Tag geworden war, segnete sie ihn und sprach zu ihm: ‚Freude sei dir, o mein Geliebter! Wie du mich erfreut und besungen hast auf Erden, so werde ich dich erfreuen im Reiche der Himmel. Wie du mir das Gedächtnis meines Lobgesanges auf Erden gemacht hast, so werde auch ich dir als Lohn für deine Mühe unendliche Freude im Reiche der Himmel geben.' <Und es geschah> wie sie es ihm versprochen hatte.

„Und nun, meine geliebten Brüder, sehet die Größe der Liebe Gottes und der Liebe unserer hl. Herrin usw. zu den Menschenkindern. Wegen eines kleinen Lobgesanges und wegen eines geringen guten Werkes steigt unsere Herrin vom Himmel herab zu dem, der sie liebte und ihr Gedächtnis beging. Ihr Gebet und ihr Segen und die Barmherzigkeit ihres geliebten Sohnes seien mit ihrem Knecht Ḫaila Mârjâm in alle Ewigkeit. Amen.

„Dir gebührt Lobgesang und Preis
Durch den Mund der Engel und der Menschen, die überall wohnen;
O Jungfrau Maria, o Maria, duftender Wohlgeruch,
Wie dein geliebter Töpfer bringe ich Huldigung dar
Dem Gedächtnis deines Namens, der wohlriechender ist als Duft."

[1] ቀመር ፡ darf hier nicht mit „Mond" übersetzt werden, wie Budge es tut (*thou art the second moon*), sondern bedeutet: Gemach, Raum; gemeint ist der hintere Raum, die zweite Abteilung der Stiftshütte, wo die Bundeslade stand, im Unterschiede von dem Vorderraum, dem Heiligen.

[2] diese drei liturgischen Tonarten, die Jârêd im 6. Jahrh. erfunden haben soll, heißen:
ግዕዝ = geʿez = tonus simplex, an den Ferien,
ዕዝል = ʿezel = tonus demissus, an Fasttagen, Vigilien, Totenfeiern,
አራራይ = 'arârâj = tonus elevatus, an den Festtagen.

Diese Legende weiß also von einem Töpfer Syriens zu erzählen, der Marienlieder dichtete. Zum Lohne dafür erschien ihm die hl. Jungfrau eine Woche lang täglich und zwar an den sechs Wochentagen am frühen Morgen, am letzten Tage, dem Sonntag, aber schon um Mitternacht. Sie forderte ihn jedesmal auf, sie im Liede zu preisen, und er gehorchte, nachdem er ihren Segen erhalten hatte. Von den Liedern gibt der Erzähler nur den Anfang an und setzt bei seinen Lesern voraus, daß sie den Rest bereits kennen. Tatsächlich stimmen nun diese Initien jeweils mit dem Anfange des entsprechenden Tageshymnus des WM. überein, untergeordnete Varianten abgerechnet. Es ist also kein Zweifel, daß der Erzähler den Ursprung des WM. in Syrien sucht und als den Dichter jenen frommen Töpfer ansieht.

Da in dieser Legende der Dichter am Sonntag pausieren will und erst auf besondere Mahnung hin, dann aber mit voller Begeisterung, seinen Lobgesang anstimmt, so dürfen wir hierin vielleicht eine Polemik gegen eine bestimmte Richtung vermuten, welche den Sonntag dem Herrn allein reservieren wollte. Möglicherweise ist der Sonntagshymnus erst später angefügt worden. Darauf könnte auch die in vielen Handschriften eingehaltene Ordnung: 1. Montagshymnus . . . 7. Sonntagshymnus hinweisen. Dann wäre die umgekehrte Anordnung, die ebenfalls häufig ist, als Reaktion zu betrachten und daher als sekundär anzusprechen.

Ganz deutlich, expressis verbis nennt der sogenannte Liber Axumae, der in den Handschriften meist als Appendix zu dem Kebra Nagast (Herrlichkeit der Könige) erscheint, als Verfasser des WM. den syrischen Töpfer. Conti Rossini hat im *CSCO, Scriptores Aethiopici, Series altera t. VIII, 1* dieses so wichtige Büchlein ediert und übersetzt. Die uns interessierende Stelle steht sowohl im textus als in der versio S. 5 und lautet in deutscher Übersetzung:

„Ferner die Erzählung von der Zusammenkunft der drei gerechten Diener Gottes, wie unsere Herrin Maria, die Gottesgebärerin, mit ihnen sich unterredete und sie zusammenführte an einen Platz, namens Mâj Kêrwâh, nämlich den Abbâ

Hĕrjâqôs, Bischof von Behnesâ, und den Töpfer von Syrien (Sôrjâ) und den Jârêd, Priester von Aksum. Denn sie sprach zum Töpfer: „Gib meinen Lobgesang (Weddâsê) dem Priester Jârêd!“ Und zum Abba Hĕrjâqôs sprach sie: „Gib meine Anaphora (Qeddâsê) dem Priester Jârêd!“ Und sie bestiegen eine Lichtwolke und brachen von ihrem Lande auf und kamen in die Gegend von Aksum, die Mâj Kêrwâh heißt, und trafen mit dem Priester Jârêd zusammen und gaben ihm ihre Bücher und sie verblieben [dort] drei Tage und drei Nächte, indem sie sich besprachen, und kehrten in Frieden in ihr Land (Stadt) zurück.“

Vergleichen wir nun mit dieser Übersetzung jene des C. Rossini, so bemerken wir, daß er an den beiden Stellen, wo „Töpfer“ zu übersetzen ist, einen Eigennamen Labḥawi (das erstemal sogar mit dem eigenmächtigen Zusatz abbâ, von dem der äthiopische Text nichts weiß,) bietet: „et comment N-D. Marie .... parla à abbā Heryāqos, évêque de Behnesā, à abbā (!) Labḥawi (!) le Syrien“ usw. und weiter unten: „elle dit à Labḥawi (!): ‚Donne à Yārēd, le prêtre, mon Office‘!“ Aber Labḥawi (ለብሐዊ) ist kein Eigennamen, sondern heißt Töpfer (potier). Das „Buch von Aksum“ bezeichnet den WM. als Buch des Töpfers von Syrien und die Anaphora Mariae als Buch des Cyriacus, Bischofs von Behnesâ in Ägypten, sieht also beide als die respektiven Autoren an.

Die Anaphora Mariae trägt auch in dem römischen Abdruck vom Jahre 1548[1] S. 170 die Überschrift: ቅዳሴ ፡ ዘእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ዘደረሰ ፡ አባ ፡ ህርያቆስ ፡ ጳጳስ ፡ ዘሀገረ ፡ ብሀንሰ ። = „Messe unserer Herrin Maria, welche verfaßte Abbâ Hĕrjâqôs, Metropolit der Stadt Behnesâ.“ Auch der vatikanische Codex dieses Meßformulars, nach welchem Guidi im Auftrage der italienischen Regierung 1889 als Gastgeschenk für den Gesandten Meneliks II., Ras Makonen, die Anaphora Mariae abdrucken ließ, hat nach der darnach angefertigten hollän-

[1] *Testamentum novum ... Missale cum benedictione incensi cerae etc. ... Quae omnia Fr. Petrus Ethyops auxilio piorum sedente Paulo III. Pont Max. et Claudio illius regni Imperatore imprimi curavit. Anno salutis 1548.*

dischen Übersetzung des Hendrik de Vis[1] dieselbe Autorenangabe im Titel: „Eucharistisches Gebet (አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡) unserer Herrin Maria, Jungfrau, Mutter Gottes, das zusammenstellte Abba Hĕriâqôs von der Stadt Behenessa.“ (so de Vis). In einer Anmerkung dazu schreibt der holländische Gelehrte: „Abba Hĕrjâqôs d. i. Cyriacus war Bischof von Behenessa und soll nach der Encyclopédie hagiographique von Migne um das 4. Jahrhundert gelebt haben und im Süden von Ägypten und in Äthiopien Missionär gewesen sein.“ Behnesâ ist das Oxyrrhynchos der Griechen, des Pemdše (Pemge) der Kopten. Berühmt wurde es durch den von Plutarch erzählten Krieg mit den Kynopoliten, weil diese den jenem heiligen Fisch Oxyrrhynchos (eine Art Mormyrus) gegessen hatten. Im 4. und 5. Jahrhundert wurde es zu einer förmlichen Mönchsstadt, die Diözese soll im 5. Jahrhundert 10000 Mönche und 12000 Nonnen gezählt haben. Daher wurde dort auch eine rege literarische Tätigkeit entfaltet, was auch die neueren Ausgrabungen bezeugen. Es liegt am Baḥr Jûsuf, 15 Kilometer westlich von Abu Girge, cirka 200 Kilometer südlich von Kairo.

Von Jârêd, dem Priester von Aksum, der religiösen Hauptstadt Abessiniens, ist bekannt, daß er als der Erfinder der abessinischen Kirchenmusik, vor allem der drei schon erwähnten Kirchentöne gilt. Nach seiner Vita im Synaxar zum 11. Genbot (Mai) blühte er unter der Regierung des Königs Gabra Maskal I., der cirka 525 den Thron bestieg. Jârêd würde also zur Zeit der sogenannten Neun Heiligen, welchen Abessinien eigentlich die Bekehrung zum Christentum verdankt, gelebt haben.

Bleibt noch der „Töpfer“ zu erörtern. Schlagen wir die syrische Literaturgeschichte nach, so finden wir tatsächlich einen dichtenden Töpfer, der eine große Berühmtheit erlangte und nach dem sogar eine bestimmte Liedergattung den terminus „*Töpferlieder*“ erhielt. Wright schreibt in der *Encyclopedia Britannica* ad vocem *Syriac Literature* (1887-9) S. 832 rechts

[1] *Qedâsê (!) Marjâm. Overdruk uit dietsche Warande en Belfort. Jaargang 1909.* S. 4.

(= *A short history of syriac literature,* 1894. S. 78f.): *„The interest which Jacob of Sĕrūgh took in every branch of literature was the means of bringing into notice a hymn-writer of humble rank, the deacon Simeon ḳūḳāyā, a potter by trade, as his name denotes. This man lived in the village of Gēshīr, not far from the convent of Mār Bassus and while he worked at his wheel composed hymns which he wrote down on a tablet or a scroll, as might be convenient. Jacob heard of him from the monks, paid him a visit, admired his hymns, and took away some of them with him, at the same time urging the author to continue his labours. A specimen of these ḳûḳâyâthâ* [1] *has been preserved in the shape of nine hymns on the nativity of our Lord Brit. Mus. Add. 14520, a MS. of the 8th or 9th century.“* Ähnlich Duval, *La littérature syriaque* 1907[3] S. 354. Vgl. auch A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients.* 1911. I S. 101.

Es wird daher kaum einem Zweifel unterliegen, daß die abessinische Überlieferung diesen Šemʿôn von Gêšîr (ܓܝܫܝܪ oder ܓܫܝܪ) beim Bassuskloster in Syrien, der Diakon, Töpfer und Dichter in einer Person war, im Auge hat. Da er ein Zeitgenosse des Jaʿqûβ von Sɛrûγ war, der 521 starb, so haben wir ihn dem Anfang des 6. Jahrhunderts zuzuweisen.

Seine Lieder fanden weite Verbreitung und wurden nachgeahmt, so daß eine neue Bezeichnung „Töpferlieder“ = ܩܘܩܝܬܐ (Qûqôjôthô) in der Hymnologie aufkam. Vgl. dazu A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* 1910 S. 64: „Als ihr (der sogenannten Qâlê-Lieder) klassischer Meister erscheint in der Überlieferung der bescheidene Diakon einer Dorfkirche im mesopotamischen Flecken Gêšîr, Šemʿôn, genannt Qûqâjâ[2] d. h. „der Töpfer“, weil er als solcher sich den Lebensunterhalt verdiente. Während er seiner handwerklichen Berufsarbeit oblag, hat er — so hören wir — seine späterhin als Qûqâjâϑâ („Töpferlieder“, Singular Qûqîϑâ[3]) bekannten Weisen gedichtet. Kein Geringerer als

[1] ܩܘܩܝܬܐ = Töpferlieder.

[2] ܫܡܥܘܢ ܩܘܩܝܐ.

[3] ܩܘܩܝܬܐ, pl. ܩܘ̈ܩܝܬܐ.

Ja'qûβ von Sεrûγ ist dann auf den religiösen Volkspoeten gestoßen, hat ihn persönlich aufgesucht und weitere Kreise mit den ersten Proben seiner Liederkunst vertraut gemacht. Das Interesse, welches der meist gefeierte Stern der jakobitischen Kunstdichtung den anspruchslosen Schöpfungen des syrischen Hans Sachs entgegengebracht hatte, muß ihnen alsbald in höchstem Grade zur Empfehlung gereicht haben. Nicht nur wurden sie selbst in den ehernen Bestand des Festbreviers aufgenommen, sondern sie lieferten vor allem das prosodisch-musikalische Urbild für zahlreiche weitere Dichtungen gleicher Art. Noch häufiger als sie selbst sind in den Handschriften die Verweise auf ihre Melodien. Dagegen war die Person des Dichters hinter den Erzeugnissen seiner volkstümlichen Weise schon zur Zeit Ja'qûβs von Edessa[1] so sehr in den Hintergrund getreten, daß dessen einzigartige Sachkenntnis in Fragen der älteren syrischen Literaturgeschichte notwendig war, um ihn gegenüber irrigen Anschauungen über den Ursprung der „Töpferlieder" die richtige historische Kunde wieder zur Geltung bringen zu lassen." Es ist daher die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß der WM. und die koptischen Theotokien in ihrer ursprünglichen Form von diesem monophysitischen Diakon, Šem'ôn „dem Töpfer", verfaßt sind und daß daher die abessinische Tradition in diesem Punkte recht hat. Möglich wäre aber auch, daß nur die Form den simonschen Töpferliedern entlehnt ist und daß aus dem terminus technicus „Töpferlied" die Legende entstand. Diese Alternative kann nur durch Vergleich mit den neun Hymnen des Šem'ôn im Britischen Museum entschieden werden, wenn Stil und Bilder in charakteristischer Weise übereinstimmen. Es wäre daher zu wünschen, daß diese Lieder, derentwegen einst Ja'qûβ von Sεrûγ nach Gêšîr reiste, baldmöglichst der Öffentlichkeit zugänglich gemacht würden.

[1] Cirka 640—708.

Ein bisher unbekanntes Werk des Patriarchen Eutychios von Alexandrien.[1]

Von

Dr. Georg Graf.

Bei der Sammlung des Materials für meine Skizze über *Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren* (Münster 1910) konnte ich auch eine Handschrift benutzen, welche der neuen Sammlung von arabischen Hss. im melchitischen Seminar der Weißen Väter in Jerusalem zugehört, wobei mich besonders der erste Teil über die Lehre von Gott im allgemeinen und von der Trinität interessierte. Andere dringliche Arbeiten hinderten mich damals in den übrigen Inhalt des sehr umfangreichen Werkes mich mehr zu vertiefen, aber während meines Aufenthaltes in Jerusalem hatte ich Muße, mich eingehend mit dem Buche und seinem rätselhaften Verfasser zu beschäftigen. Ferner konnte ich auf der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut eine zweite Hs. zur Kollation beiziehen. Die Resultate dieser Untersuchungen seien im folgenden dargeboten.[2]

---

[1] Hervorgegangen aus einem am 4. Oktober 1911 in der Sektion für Altertumskunde bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Hildesheim gehaltenen Vortrag.

[2] Die Jerusalemer Hs., geschr. um die Wende des 17. zum 18. Jahrh., einmal im Besitz eines Jûsuf Simʿân Ajûb aus ʿAmîq al-biqâʿ, wird in dem von mir zu edierenden Katalog der oben genannten Hss.-Sammlung näher beschrieben werden; zur Beiruter Hs., geschr. 1681 n. Chr. in Damaskus, vgl. *al-Mašriq* VII (1904) S. 488—490. — Zeitlich und örtlich liegt die Heimat der beiden Hss. nicht weit von einander. Auch ihrer textlichen Beschaffenheit nach besteht eine fast vollkommene Übereinstimmung; es finden sich nur wenige Varianten, meist nur orthographischer Natur, so daß an eine unmittelbare Abhängigkeit oder doch einen nahen verwandtschaftlichen Zusammenhang gedacht werden muß, in der Weise nämlich, daß entweder die eine die direkte Kopie der andern ist, oder beide eine gemeinsame Vorlage haben.

I. *Titel und Inhalt:* 1. Die Jerusalemer Hs. schickt dem ganzen Werke eine Art Inhaltsverzeichnis voraus, wobei das Werk den Haupttitel führt: „Buch des Athanasios, des Großen, des Patriarchen der Stadt Alexandrien, das er verfaßt hat, und welches vier detaillierte, klarverständliche Abschnitte umfaßt.“ Darauf folgen die abgekürzten Titel der vier hier *maqâlât* genannten Teile. Im Texte führen diese vier Abschnitte in beiden Hss. folgende Überschriften: 1. „Das Buch des Beweises von der Begründung der Wahrheit des Glaubens aus dem, was unser ehrwürdiger Vater unter den Heiligen, der große Vater Athanasios, der Apostolische, der Patriarch von Alexandrien, verfaßt hat, (und) welches enthält, daß die Schöpfung einen Gott hat, der kein anderer Gott ist als drei Personen, und über die Menschwerdung des Wortes und die erhabenen, den Gläubigen gewährten Gnadengeschenke.“ 2. „Abhandlung, welche verfaßt hat der ehrwürdige Vater Athanasios usw. über die Analogien und Zeugnisse von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, des Lebendigmachers.“ 3. „Abhandlung, welche verfaßt hat unser ehrwürdiger Vater unter den Heiligen, Anbâ Athanasios usw., von der Widerlegung der Juden aus den Büchern der Propheten und von ihrer Überführung der Lüge und ihrer Beschämung“. 4. „Abhandlung über die Zeugnisse dafür, daß Christus der ewige Sohn Gottes ist, aus den Büchern aller heiligen Propheten und den Schriften des Alten Testamentes und (Zeugnisse) für die Wahrheit seiner Ankunft, aus dem, was verfaßt Athanasios“ usw.

Sämtliche vier Teile oder Abhandlungen sind nicht bloß in den Überschriften einem und demselben Verfasser zugeschrieben — ich nenne ihn vorerst noch Pseudo-Athanasios, — sondern sie müssen auch tatsächlich einem Autor zuerkannt werden. Rückverweise auf früher Gesagtes, bzw. auf vorausgegangene Abhandlungen finden sich an vielen Stellen, außerdem sowohl stilistische wie auch namentlich gedankliche Wiederholungen in dogmatischen und exegetischen Auseinandersetzungen in den verschiedenen Teilen.

2. Was den Inhalt unseres Pseudo-Athanasianischen Werkes

anlangt, so habe ich *Philosophie und Gotteslehre* S. 58—62 die darin niedergelegten Lehren über Gottes Erkennbarkeit, Existenz, Wesen, Unbegrenztheit, Unkörperlichkeit, Einheit und Trinität, Ewigkeit der göttlichen Tätigkeiten bereits skizziert. Nach Hervorhebung der in der Schöpfung sich offenbarenden Allmacht Gottes und der in der Führung des Menschengeschlechtes und des auserwählten Volkes im besonderen sich zeigenden Gerechtigkeit Gottes geht sodann der Verfasser über zur Demonstrierung, wie sich Gottes Barmherzigkeit und Weisheit und auch Macht in der Erlösung geäußert. So kommt der Verfasser zu seinen christologischen Darlegungen, von denen später noch ausführlicher zu sprechen ist. Nach der Widerlegung des von der vorgeblichen Unvereinbarkeit der Menschwerdung und des Leidens Christi mit der Weisheit Gottes hergenommenen Einwandes nimmt der Verfasser Gelegenheit, unter ausgedehnten Wiederholungen wieder von der weisheitsvollen Schöpfung der Welt und des Menschen in ihrer abgezweckten Reihenfolge, von der weisheitsvollen Leitung des Menschengeschlechtes, der wunderbaren Führung des Volkes Gottes und der Gesetzgebung zu sprechen, wobei immer wieder auch die Äußerungen der übrigen Vollkommenheiten Gottes betont werden. Sodann wird die Inkarnation und Christi irdischer Wandel unter dem Gesichtspunkt eines Kampfes mit dem Satan und einer Verdemütigung und Besiegung desselben durch Christi Demut und Geduld betrachtet. Christi Selbsterniedrigung hat auch die heiligen Martyrer zur Nachahmung begeistert. Zu den wunderbaren Fügungen Gottes gehört ferner die Berufung und Aussendung der Apostel, ihre Ausstattung mit dem Heiligen Geiste, und die Einsetzung des neuen Gesetzes unter Abrogation des alten. Dieses, das alte Gesetz, wurde eingeleitet durch den Durchzug durchs Rote Meer, die Verpflichtung zu jenem und seine Segnungen werden übernommen durch das Bad der Taufe. Nach einer längeren Abschweifung geht der Verfasser über zur Aufzählung und ausführlichen dogmatischen Erklärung der schon früher gelegentlich erwähnten „Heilmittel und Heilsalben, welche uns Christus

durch seine Gesandten, die Apostel, geschenkt hat, wodurch unsere Seelen von jeder Krankheit und Wunde, die uns trifft, geheilt werden“, das sind: Die Taufe, die Eucharistie *(al-qurbân)*, das Kreuz, die Auferstehung, die Sonntagsfeier und die Gebetsrichtung nach Osten. Daran schließt sich ein Abschnitt über die Heiligtümer auf Erden, insofern sie „Spuren Christi“ sind, „die er uns als Erbe und Unterpfand für das Himmelreich hinterlassen hat“. Im Anschluß an die Nennung der Kirchen der Apostelfürsten weist der Verfasser kurz hin auf die geschichtlichen Zeugnisse über die Taten und Wunder der Apostel, die in den „Geschichten der Apostel“ niedergelegt sind, unter denen er jedenfalls die apokryphen Apostelakten versteht, sodann auf das Martyrium der Apostel und deren Nachahmung seitens der Martyrer, was ihm dann wieder Gelegenheit gibt zu einem Exkurs über die Ausbreitung des Christentums auf Grund von alttestamentlichen Vorbildern, Christi Verheißung, seinen Gnadenmitteln und seinen Erlösungstaten, wie Kreuzestod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistessendung, Einsetzung des Priestertums in drei mal drei Rangordnungen analog den neun Engelchören (nämlich 1. Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe, 2. Chorbischöfe, Periodeuten und Priester, 3. Diakonen, Hypodiakonen und Anagnosten). Dann greift der Verfasser zurück zur Fortsetzung in der Aufzählung der Heiligtümer *(kerâmât)* der Erde, d. s. die Berge Sinai und Horeb, die Gräber der Propheten, das Haupt des heiligen Johannes des Täufers in Ḥomṣ und „das größte Wunder, das Christus in seinen Spuren uns vererbt hat, d. i. der Schleier in der Kirche von Edessa in Mesopotamien, in welchen unser Herr Christus sein Antlitz abgedrückt hat“. Und „das Siegel aller Geschenke und die Krone der Gaben ist das heilige Öl des Myron“. Dasselbe wird in breiten dogmatischen Ausführungen mit der Eucharistie in Parallele gesetzt. Mit einer gleichfalls längeren Abhandlung über das Fasten und im Anschluß daran über die apostolischen Traditionen überhaupt schließt der erste Teil des Pseudo-Athanasianischen Werkes, „das Buch des Beweises“.

Das zweite Buch umfaßt zwei Abschnitte. Der erste führt 21 messianische Typen auf unter Beigabe von oft sehr ausführlichen und des Interesses höchst werten Exegesen, der zweite, wie die Einleitung sagt, „Zeugnisse für Christus aus der Thora und den übrigen Büchern der Propheten nach Weise der Dialektik". Es sind kommentierte, die Trinität und die Gottheit Christi bezeugende Bibelstellen, dann Weissagungen und Vorbilder für die Taufe und das neue Gottesreich.

Das dritte Buch bekundet seine Tendenz durch die Einleitung: „Die Juden sagen: Derjenige Christus, der gekommen ist, ist nicht Gott, und der wahre Christus ist noch nicht gekommen, und er wird erst kommen. Derjenige, welcher gekommen ist, ist nur ein Gottloser und nicht wahrhaft. Wir aber belehren sie: Christus, unser Gott, ist derjenige, welcher in Wahrheit ist ... und wir werden dies beweisen aus den Büchern der gerechten Propheten". Es folgen dann über 70 Prophetenstellen für die Eigenschaft Christi als Herr und Gerechter, Sohn Gottes, für die Wunder und die Leidensgeschichte Christi, mit kurzen Bemerkungen über ihren Sinn und ihre Erfüllung.

Das vierte Buch aber reiht lediglich ca. 65 alttestamentliche Stellen aneinander, welche auf Christus Bezug haben sollen, ohne Einleitung und ohne Kommentar. Das ganze Werk schließt auch ohne einen Epilog.

II. *Der Verfasser:* 1. Bevor wir der wichtigsten literarischen Frage nach dem Verfasser bzw. der Abfassungszeit näher treten, müssen wir noch untersuchen, ob das uns beschäftigende Werk überhaupt arabisches Original oder Übersetzung ist. Ersteres ist absolut zu bejahen. Das ganze Werk weist, soviel ich sehen konnte, nicht an einer einzigen Stelle Spuren einer etwa aus dem Griechischen oder Syrischen geflossenen Übersetzung auf, hingegen sehr zahlreiche Belege für eine dem Verfasser eigene Gewandtheit in der formellen Handhabung speziell dem Arabischen eigentümlicher Konstruktionen. Zur Evidenz aber offenbart das Werk seine arabische Originalität in der etymologischen Erklärung des

Wortes الحَوَّارِيُّون, die Jünger des Herrn (= „die Reinen, die Besitzer eines weißen Herzens“), und einer etymologisch-symbolischen Deutung des Namens الاحد für Sonntag, vor allem aber in einer Aufzählung von Typen der Gottesmutter im mosaischen Gesetz, enthalten im 2. Buche. Da heißt es nach Nennung mehrerer marianischer Typen: „Es gibt noch einen andern sehr wunderbaren Typus (رَسْم) für die Jungfrau Maria, d. i. daß Gott dem Moses befahl, besondere wunderbare Dinge zu machen und zwar alle weiblich, nämlich: ein goldenes Weihrauchfaß (مِجْمَرَة), einen goldenen Leuchter (مَنارة), einen Krug (قُلَّة) mit Manna, den blühenden Stab (عَصاة) Aarons, die beiden Tafeln (البَلَاطَتين), worauf Gott mit seinem Finger schrieb, die Bundeslade (تابوت الكنيسة), und den Tisch (مَائدة), worauf er das Opferbrot legte, alle weiblich. Was ist wunderbarer als dieses Gleichnis für die Jungfrau Maria hinsichtlich der Weiblichkeit?“ Es liegt klar, daß eine solche Zusammenstellung nur in der arabischen Sprache möglich ist. Für den Charakter eines arabischen Originalwerkes zeugen endlich auch die echt arabischen geographischen Namen بَحْر القُلْزُم für das Rote Meer, بَحْر البُلْقَاء für das Tote Meer, الغُور al-Ġôr für die Jordanebene bei Jericho, الحُولَة al-Ḥûla für das Gebiet des oberen Jordan, قَرِيَة العازَر für Bethanien und الكُرْسِى (am See Tiberias), الشَّرَاة für Edom oder Arabia Petraea.

2. Andrerseits steht, wenn auch nicht der Sprache nach, immerhin eine Art griechischer Provenienz bei unserm Autor fest. Vor allem springt in die Augen die Entnahme der alttestamentlichen Zitate aus dem LXX-Text. Nur einige besonders auffallende seien genannt. Gen. 22. 2 lautet: „Nimm deinen einzigen Sohn, den du liebst, und ziehe in das Land der Höhe“. LXX: εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν. Gen. 28. 13 hat mit LXX den Zusatz: „fürchte dich nicht!“ Der Name von Bersabee wird immer entsprechend dem Griechischen übersetzt mit „Brunnen des Eidschwurs“ (بير الحَلْف). Num. 21. 5: „Warum hast du uns aus Ägypten herausgeführt, damit du uns tötest in der Wüste?“ So mit LXX gegen Hebr. „daß wir sterben“. In Isaias 66. 19 übersetzt Ps. Ath. καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα

mit Beibehaltung des Fremdwortes und pleonastisch والى بلد اللادة من كُوَر اليونانية „und zu dem Lande al-Lâda von den Provinzen Griechenlands". Mit dem LXX-Text gehen auch die längeren Zitate Bar. 3. 36, 37; Prov. 8. 22—30[b]; Sap. 2. 11, 13 u. a. Aus dem Griechischen unverändert übernommen ist ferner die Schreibung vieler Eigennamen, wie يوضس (so auch für den Sohn des Patriarchen Jakob), لوقس, تومس, ايلياس (neben لوقا, توما, ايليا), und des Terminus اربان (am Anfang mit âlif geschrieben also ἄρβανον). Bei der Zitation von Gen. 22. 13 ist das in der Septuaginta als Eigenname behandelte Σαβέκ gleichfalls stehen geblieben: „Der Widder hing mit seinen Hörnern in dem Busche Ṣâfâq" (في نَصْبَة صافاق; ἐν φύτῳ Σαβέκ, hebr. בַּסְּבַךְ). Hierher zu zählen wären auch die liturgischen Titel: اناغنسطيس (ἀναγνωστής), ابودياكون (ὑποδιάκων) بَرُودُوطِيس (περιοδευτής). Wir müssen aus diesem Gebrauch des griechischen Schrifttextes und der griechischen liturgischen Terminologie schließen, daß der Verfasser trotz seiner arabischen Muttersprache dem griechischen Ritus angehörte. Damit stimmt auch überein sein deutlich ausgesprochenes und verteidigtes Bekenntnis des Dyophysitismus.

3. Auch bezüglich der Abfassungszeit können wir noch bestimmte Daten gewinnen, bevor wir die Persönlichkeit des Verfassers feststellen. Schon *Philosophie und Gotteslehre* S. 57 habe ich einen *terminus ante quem* bestimmt, indem der im Jahre 1281 schreibende Kopte Abû Šâkir ibn ar-Râhib drei Stellen aus dem Pseudo-Athanasianischen „Buch des Beweises" anführt, als dessen Verfasser er einen Franken oder Romäer (Griechen) vermutet. Diese Zeitgrenze muß aber noch weiter hinaufgerückt werden angesichts der Berufung auf das aus der Abgarlegende bekannte Christusbild in Edessa. Denn dieses wurde im Jahre 944 unter Kaiser Romanos I. nach Konstantinopel übertragen. Diese Transferierung ist ein historisches Faktum und mußte alsbald im ganzen Orient wohl bekannt sein, hätte daher auch unserm Autor nicht entgehen können, wenn er sein Werk erst nach derselben geschrieben hätte. Hingegen wird dic Angabe, daß das Haupt des heiligen Johannes in Ḥomṣ verehrt werde, durch jene

Legende nicht alteriert, nach welcher dasselbe nach Comona in Armenien gekommen und von dort im Jahre 850 nach Konstantinopel überbracht worden sei; denn das (so viel ich weiß) einzige Quellenzeugnis dieser Legende[1] trägt mehr die Spuren absichtlicher Mache als objektiver Geschichtlichkeit an sich.

Mit der ersteren, aus dem Vorhandensein des Christusbildes in Edessa abgeleiteten Zeitbestimmung ist auch die Beobachtung konform, daß sehr häufig, namentlich in demjenigen Teil, der von den Sanktuarien Palästinas handelt, aber auch an anderen Stellen, der Name Aelia (ايليا) für Jerusalem gebraucht ist. Denn dieser Name war nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Eutychios in seinen Annalen[2] und zufolge dem tatsächlichen Gebrauch bei arabischen Geographen und Historiographen[3] im 10. Jahrhundert noch landläufig, während er vom 11. Jahrhundert an wieder außer Gebrauch kam.[4]

Von den bekannten, vor dem Jahre 944 schreibenden Autoren christlicher Literatur in arabischer Sprache kämen in Betracht Theodor Abû Qurra, eventuell auch Isḥâq ibn Ḥonein, und dann der obengenannte Eutychios oder mit seinem arabischen Namen Sa'îd ibn Baṭrîq, der am 11. Mai 940 als melchitischer Patriarch in Alexandrien gestorben ist. Von letzterem ist zwar bisher nur ein Annalenwerk in seinem ganzen Umfange bekannt und ediert,[5] seine „Perlenschnur"

---

1 *Acta SS. Junii* IV, 731.

2 Ausgabe von L. Šeiḫô (s. unten) S. 102: واسم الملك ... ان يسكن المدينة اليونانيّون وان تسمى باسم الملك ايليا فسمّيت بيت المقدس منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية مدينة ايليا.

3 Z. B. Ja'qûbî (891/2), *kitâb al-buldân*, übers. v. J. Gildemeister ZDPV IV (1881) S. 88 f. — Al-Muqaddasî (985/6) übers. von J. Gildemeister ebd. VII (1884) S. 158. — Auch auf arabischen Münzen, vgl. *Coins of the Jews by* Fréd. W. Madden, London 1903, S. 277.

4 Edrîsî (1154) übs. v. J. Gildemeister ebd. VIII (1885) S. 123 u. Jaqût (1225), *ed.* F. Wüstenfeld: *Geograph. Wörterbuch* II S. 61 führen den Namen Aelia nur noch in historischer Reminiszenz an.

5 Zuerst hrsg. samt lateinischer Übers. von Eduard Pococke, Oxford 1658, neuerdings unter Beiziehung mehrerer Hss. im CSCO *Ser. III, tom. VI Text.* Beryti 1906 von P. L. Šeiḫô. Die Übersetzung steht noch aus, jene des ersten Herausgebers ist abgedruckt bei Migne *P. G.* CXI Sp. 889—1232.

betitelte Weltchronik. Zwei theologische Dissertationen konnte ich auf Grund von Handschriftenbeschreibungen in meiner Skizze über *Die christlich-arabische Literatur bis zum 11. Jahrhundert* S. 42 notieren, nämlich eine solche gegen die Nestorianer und eine andere gegen die Jakobiten. Nach persönlicher Inaugenscheinnahme der Beiruter Hss. kann ich jedoch konstatieren, daß diese beiden Schriften nichts anderes als von irgend einem Sammler oder Kopisten gemachte Auszüge aus den Annalen des Eutychios sind, nämlich Auszüge aus jenen theologischen Abschnitten, bzw. diese selbst, welche Eutychios gelegentlich der Besprechung der nestorianischen und monophysitischen Wirren in sein Geschichtswerk eingeflochten hat. Und gerade diese dogmatischen Exkurse legen mir es nahe, bei der Frage nach dem Verfasser unseres in Untersuchung stehenden Werkes an Eutychios zu denken.

4. Diese These — ich will sie erst noch eine Hypothese nennen —: Pseudo-Athanasios = Eutychios, ist das Ergebnis einer genauen literarischen Prüfung und Vergleichung der bezeichneten zum großen Teil wörtlich übereinstimmenden Abschnitte der beiden Werke, welche m. E. die Annahme zweier verschiedener voneinander abhängiger Autoren ausgeschlossen sein lassen.

a. Was zunächst die Christologie im „Buch des Beweises“ anlangt, so fügt sie sich streng logisch in den Rahmen der dort dargebotenen Theologie und die trotz vieler Wiederholungen sehr durchsichtige Disposition ein. Nachdem nämlich der Verfasser die sichtbaren Äußerungen der göttlichen Vollkommenheiten in der Schöpfung und Regierung der Welt aufgezählt hat, leitet er nach dem speziellen Hinweis auf das die Menschheit getroffene Verderbnis zu seinen soteriologischen Ausführungen folgenderweise über: „Und es wäre nichts übrig geblieben, als daß die ganze Schöpfung bei aller Größe der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und Macht und Weisheit des Schöpfers untergegangen wäre, und Gott wäre (auch) dessen nicht unfähig gewesen, und seine Leitung (Vorsehung) hätte trotzdem nicht aufgehört, das Äußerste der Barmherzigkeit und Macht und Gerechtigkeit den Geschöpfen gegenüber

zu erreichen ... Und da war es die größte Leitung und höchste Barmherzigkeit und vollkommenste Gerechtigkeit und erhabenste Weisheit, daß Gott sein erschaffendes Wort sandte, durch welches er alles erschaffen hatte, welches von seinem Wesen ist usw.". Dann folgen Ausführungen über das hypostatische Verhältnis des Sohnes zur Trinität in seiner göttlichen Natur und namentlich in seiner Menschwerdung. Einen weiten Raum nehmen die beigezogenen Analogien aus der Schöpfung ein, nämlich: menschlicher Intellekt, das gedachte Wort und das auf dem Papier niedergeschriebene Wort, Seele und Leib, das Eisen im Feuer, und sodann die im A. T. als Typen geoffenbarten Analogien: der brennende Dornbusch und die glühende Kohle auf den Lippen des Propheten Isaias. Daran schließt sich die Darlegung der Union Christi in orthodox-dyophysitischem Sinne an, mit Berufung auf das Zeugnis der Himmelsstimme auf Tabor und des Petrus Matth. 16. 16, die Taufformel und den Anfang des Johannes-Evangeliums immer mit exegetischen Erläuterungen. Zur Verständlichmachung der hypostatischen Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur werden als Gleichnisse beigezogen die Erschaffung des Lichtes am ersten Tage und seine Verbindung mit dem Sonnenkörper am vierten Tage, der von der Sonne beschienene und von der Axt getroffene Baum, das im Feuer geschlagene Eisen. Im besonderen werden verteidigt die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur bei der Inkarnation und der Übernahme der menschlichen Tätigkeiten und Akzidentien und wird das Menschliche im Leben und Sterben Christi den Offenbarungen seiner Gottheit gegenüber gestellt. Parenthesen wie: „Wir haben schon früher gefunden" und: „wie wir am Anfang dieses Buches dargetan haben", verweisen auch äußerlich auf den nie verlorenen Zusammenhang des Ganzen. Auch sprachlich und stilistisch tragen diese Abschnitte das unverkennbare Gepräge der Einheitlichkeit mit dem ganzen Werke an sich und verraten überhaupt in keiner Beziehung eine Entlehnung. Sie sind Original.

b Betrachten wir nun die entsprechenden Abschnitte in

den Annalen des Eutychios in ihrem Zusammenhange mit dem übrigen Text und in ihrer Stellung für sich! — Mehrmals hat Eutychios theologische Erörterungen in sein Geschichtswerk mit eingeflochten. Äußerlich charakterisieren sie sich insgesamt durch eine stereotype Einleitungs- und Schlußformel. Erstere lautet: „Sa'îd ibn Baṭrîq, der Arzt, sagt"; so nach allen Hss. Am Ende des Exkurses wird zur Fortsetzung des historischen Berichtes übergeleitet mit: „Laßt uns nun zurückkehren zu unserm Zwecke (*i. e.* Thema), und zu den historischen Ereignissen, worin wir uns befinden". So fügt er bei Erwähnung einer neuen von dem melchitischen Patriarchen Timotheos von Alexandrien eingeführten Fastenordnung einen längeren Exkurs über die bei den Melchiten geübte Fastendisziplin ein[1], ferner gelegentlich des Auftretens des Nestorios eine (in der neuen Ausgabe 2½ Seiten umfassende) Polemik gegen diesen Häresiarchen[2], daran unmittelbar anschließend (auf 14½ Seiten) einen längeren Traktat[3], welcher, der Einleitung zufolge, zwar sowohl gegen den Nestorianismus wie den Monophysitismus geschrieben ist, aber ohne polemische Form lediglich die katholische Lehre darstellt, und dann später noch, gelegentlich der historischen Behandlung des Monophysitismus eine (nur 2 Seiten umfassende) Polemik gegen die Jakobiten[4]. Dieser eben an vorletzter Stelle genannte Traktat hat nun einen großen Teil wörtlich gemein mit dem christologischen Abschnitt im „Buche des Beweises". Er beginnt mit den Worten: „Die Führer (Imâme) des Irrtums, nämlich Nestorios, Eutychios *(sic)*, Dioskoros, Severos, Jakob al-Barada'î und ihre Anhänger und die anderen Gegner . . . sie alle sind in ihrem Irrtum, in welchen sie verstrickt sind, geschlagen wegen ihrer Unkenntnis der Union unseres Herrn Christus mit seiner Menschheit, und ein jeder von ihnen ist auf irgendeine Art der „Vermischung" verfallen und hält sich daran fest. Ich habe mich entschlossen,

---

[1] Ausg. v. L. Šeihô S. 146—149.
[2] ebd. S. 159—161.
[3] ebd. S. 161—176.
[4] ebd. S. 196 f.

die (verschiedenen) Arten der Verbindung klar zu legen und diese zu verdeutlichen, damit du dich über die Haltlosigkeit ihrer Behauptung unterrichtest". Dann fährt Eutychios unmittelbar mit den Worten des *kitâb al-burhân* fort: „Es gehört zur größten Leistung und vollkommensten Gerechtigkeit und höchsten Barmherzigkeit Gottes, daß er sein schaffendes Wort sandte usw." Die Parenthese „wie wir am Anfange dieses Buches dargelegt haben, daß nämlich" ist in den Annalen durch das Flickwort „und wisse, daß" ersetzt, dagegen ist der auf eine weit vorausgehende Stelle im *kitâb al-burhân* zurückverweisende Satz: „Wir haben gefunden, daß der vernünftige, sprachbegabte Geist des Menschen immaterieller (feiner) ist als die übrigen immateriellen Geschöpfe" stehen geblieben. Der letzte gemeinsame Satz lautet: „Das Herabsteigen des schöpferischen Wortes Gottes und seine Fleischwerdung in der Natur der Menschheit geschah nicht nach Weise eines Übergangs und einer Veränderung und Umwandlung der einen der beiden Naturen aus ihrem Wesen; von der göttlichen Natur war ausgeschlossen die Umwandlung aus dem Gottsein und Schöpfersein, und von der menschlichen die Umwandlung aus dem Menschsein und Erschaffensein." Das „Buch des Beweises" fährt hier mit Heranziehung von Analogien sogleich fort: „sondern gleich der Verbindung der Seele mit dem Leibe zu einem Menschen, von welchem das eine sich mit dem andern vermischt, ohne daß sich die Seele verändert noch der Leib usw., und gleichwie das Feuer sich mit dem Eisen verbindet usw., ebenso geschah die Verbindung Christi, welcher das Wort ist, mit der Menschheit, indem das eine der beiden geistig, immateriell, und das andere körperlich und materiell war, wie die Seele und der Leib, und wie das Feuer und das Eisen, und wie die Sonne und die Strahlen. Auf diese Art der Verbindung bewerkstelligte das schöpferische Wort Gottes seine Verbindung mit der menschlichen Natur, und es ist also ein Christus . . ." Dagegen fügt die Chronik des Eutychios hier (d. i. nach dem beiden Werken noch gemeinsamen, oben angeführten Satze) in der Erinnerung an das zu Anfang aufgestellte Thema eine längere Erörterung über

die drei überhaupt möglichen Arten von Verbindung und Vermischung ein, von welchen die dritte als die für die Union Christi zutreffende bezeichnet wird. Die erste Art ist die Vereinigung zweier materieller Wesen zu einem dritten unter Aufhebung und Verlust der jedem der beiden von Haus aus eigentlichen Natur, z. B. Wasser und Wein, Honig und Essig, Erz und Blei u. dgl. Indem der Autor hierbei vorgreifend schon die an dritter Stelle zu nennende Art von Union, nämlich die Verbindung einer geistigen, immateriellen Natur mit einer körperlichen, materiellen, zu der behandelten ersten in Gegensatz stellt, übernimmt er einen fünfzeiligen Satz aus dem *kitâb al-burhân*, nämlich das vom Eisen im Feuer hergenommene Gleichnis. Während aber letztere Schrift an dieser Stelle die Aufzählung der Analogien mit dem Satze abschließt: „ebenso geschah die Verbindung Christi ... wie nämlich die Seele und der Leib, und wie das Feuer und das Eisen, und wie die Sonne und die Strahlen", führt der Annalenschreiber die letzt angedeutete Analogie weiter mit den Worten: „und wie die Sonne, die sich mit dem Wasser und dem Lehm und jeglicher Flüssigkeit und jedem Gestank vermischt, ohne eine Veränderung in ihrem Licht und ihrer Reinheit zu erfahren usw." Später wird noch die zweite Art von Vermischung erklärt, d. i. die rein äußerliche Zusammenfügung von zwei materiellen Stoffen, wobei beide unverändert bleiben, wie Öl und Wasser in einer Lampe, Leinwand und Seide an einem Kleid, eherner Rumpf und goldener Kopf an einer Statue u. dgl., und dann auch die dritte, für die Union Christi zutreffende. Mit den Worten: „auf diese Art der Verbindung bewerkstelligte das schöpferische Wort Gottes seine Verbindung mit der menschlichen Natur" wird der Wortlaut des *kitâb al-burhân* wieder aufgenommen, die in demselben eingeschlossene Reihe biblischer Analogien aber ausgelassen. Die Erörterung über die beiden Naturen in der gemeinsamen göttlichen Hypostase schließt das „Buch des Beweises" mit den Sätzen: „Die Naturen werden nicht geboren; wenn das Weib eine Natur gebären würde, so müßte sie alle Menschen gebären; sie gebiert nur die Personen;

aber das Weib gebiert nicht zwei Personen bei einer Niederkunft", woran sich dann unmittelbar die biblischen Stellen über die hypostatische Union anschließen. Der Annalenschreiber aber knüpft an den letzten Satz („das Weib gebiert nicht zwei Personen bei einer Niederkunft") die erklärende Bemerkung an: „es sei denn, daß eine jede Person eine Geburt für sich getrennt hat wie die Zwillinge", und führt dann die Erörterung über Natur, Person und Hypostase noch eine Seite lang weiter fort, übernimmt dann aber wieder mit umfangreichen und nur wenige Varianten aufweisenden Stücken den Text des *kitâb al-burhân.* Die Gegenüberstellung der menschlichen und göttlichen Tätigkeiten im irdischen Leben Jesu ist in den Annalen kürzer gehalten. Letztere bringen zum Schluß auch noch, alles zusammenfassend, eine Art Glaubensbekenntnis über Christus und fügen einige Einwände mit Erwiderungen bei. Auch das „Buch des Beweises" führt solche Einwände auf mit derselben Einleitungsformel: „Wenn einer sagt: wieso heißt es im Evangelium . . .?", aber dieselben sind gegenständlich verschieden.

Das Fazit der Prüfung und Vergleichung der christologischen Abschnitte in beiden Werken ist folgendes. Es besteht eine Abhängigkeit des einen vom andern, genauer gesagt eine teilweise Entlehnung. Hierbei kommt dem *kitâb al-burhân* die Priorität zu. Jedoch haben wir in den Annalen keine plumpe Übertragung fremden Gutes seitens eines Plagiators, sondern eine geschickte und logische Einflechtung und Verwertung der früher geschriebenen theologischen Schrift, so daß der später entstandene dogmatische Exkurs im Geschichtswerk in seiner innerlich einheitlichen Aufmachung eine gewisse Originalität nicht verleugnet. Charakteristisch in diesem Abschnitt der Annalen ist das Bestreben, die falsche Anschauung der Häretiker über die Art der Union und die orthodoxe Lehre mehr rationell darzutun, während das „Buch des Beweises" gern die biblischen Zeugnisse beizieht und die erklärte und verteidigte Lehre, wie überhaupt seinen ganzen Inhalt, mehr unter den Gesichtspunkt der Offenbarungspragmatik stellt. Diese Verschiedenheit der Tendenz bedingte die

Auswahl der Argumente und den verschiedenen Umf des Stoffes. Mit anderen Worten: Der Annalenschrei benutzte zu seinem unter einen gewissen Gesichtspunkt stellten dogmatischen Exkurs geschickt ein von ihm sc früher verfaßtes rein theologisch gehaltenes Werk, ä lich wie sich sein späterer Konfessionsgenosse Paulus Râhib, Bischof von Sidon, in seinen philosophisch-th logischen Schriften und viele andere selbst ausschrieb Mit Nachdruck möchte ich betonen, daß Eutychios seinem Geschichtswerk die besprochenen theologischen . schnitte ausdrücklich als sein Eigengut ausgibt und ke zeichnet mit der stereotypen Formel: „Sa'îd ibn Baṭrîq, Arzt, sagt“, um das Folgende in seinem Ursprungswert im historischen Hauptteil benutzten fremden Geschichtsquel unterscheidend gegenüber zu stellen. Damit signiert er a auch m. E. jene mit aufgenommenen ausgedehnten Stell welche ursprünglich dem *kitâb al-burhân* angehören, als se Eigentum.

5. Ich möchte auch noch auf kleinere Parallelen hinweis welche meine Hypothese von der Identität des Autors bei Werke zum wenigsten zu stützen geeignet sind, so auf in beiden sich wiederholende Phrase: „Wir wollen nun wie zurückkehren zur Erwähnung dessen, was wir früher gesa haben“, auf die Übereinstimmung der theologischen Termi logie auch in den nicht dem *kitâb al-burhân* entnommen Teilen der Annalen mit diesem, z. B. جَوهَر für Natur, ذ für Wesen, قُوام für Hypostase. Ferner findet sich das in d Annalen weit ausgeführte, aber in dem parallelen Abschni des „Buches des Beweises“ ausgelassene Analogon von d Sonne, welche Schmutziges auf Erden bescheint, im Pseud Athanasianischen Werke in zwei verschiedenen Büchern u in anderem Zusammenhange wieder. Desgleichen rechne i hierher die den beiden Werken gemeinsame Benutzung d unter dem Namen „Schatzhöhle“ bekannten apokryphe Patriarchengeschichte. Eutychios hat nämlich in seinen An nalen bei der Darstellung der alttestamentlichen Geschicht fast ausschließlich die „Schatzhöhle“ und zwar die arabisch

Rezension[1] als Quelle beigezogen, großenteils sogar wörtlich. Aber auch das vierteilige Pseudo-Athanasianische Werk offenbart große Vertrautheit mit dem in der „Schatzhöhle“ niedergelegten Legendenstoff und verwertet ihn zu seinen theologischen Deduktionen. Es sind besonders folgende Momente: Gott ließ den Adam nach der Vertreibung aus dem Paradiese vor demselben (vis-à-vis von ihm) wohnen, und Adam und die Erzväter bis Noe verrichteten ihr Gebet in der Richtung auf das Paradies zu. Die übrigen Kinder und Nachkommen Seths außer Noe und seiner Familie buhlten mit den Töchtern Kains. Gott nahm den Henoch ins Paradies. Abraham opferte seinen Sohn Isaak im Lande der Höhe, d. i. Golgatha, an derselben Stelle, wo Christus gekreuzigt wurde, und es ist dies die Mitte der Welt.

6. Wichtig für unsere Frage ist die Selbstzitation des Eutychios in seinen Annalen am Ende des untersuchten theologischen Exkurses. Dieselbe lautet[2]: „Erwiesen ist also die Unhaltbarkeit dessen, was die Nestorianer und Jakobiten glauben, und wenn nicht unser Buch zum Überdruß in die Länge gezogen und von dem von uns beabsichtigten Zwecke abweichen würde, würde ich noch mehr als dieses Gesagte erklären und beweisen. Wer aber dieses in einem erweiterten Abriß gerne kennen lernen will, der möge mein Buch lesen, welches „Buch der Disputation zwischen dem Gegner und dem Christen“ genannt ist, denn ich habe in jenem Buche die Lehre des Christentums, d. h. der Melchiten wahr gemacht und die Widerlegung derjenigen, welche ihnen widersprechen.“ Daß mit dem zitierten Buche eine von den separat überlieferten Abhandlungen in den vatikanischen und Beiruter Hss. genannt sei, ist ausgeschlossen, denn sie enthalten 1. nicht mehr als die Annalen selbst, da sie nur Auszüge aus diesen sind, und 2. enthalten sie jenes Eigenzitat mit. Die Frage ist nun die: Verweist Eutychios hier vielleicht auf unser in Unter-

---

[1] Hsg. von Carl Bezold, *„Die Schatzhöhle“ nach dem syr. Texte nebst einer arabischen Version.* Leipzig 1888. Von dems. *„Die Schatzhöhle“, aus dem syr. Texte übersetzt.* Leipzig 1883.

[2] Ausg. v. Šeiḫô S. 176.

suchung stehendes Werk oder auf ein anderes, davon verschiedenes? Der ersteren Annahme scheint der Titel des zitierten Werkes hinderlich zu sein. Eutychios nennt es „Buch der Disputation (الجدال) zwischen dem Gegner und dem Christen." Das Pseudo-Athanasianische Werk aber, oder vielmehr der erste seiner vier Teile, der eben auch die mit den Annalen gemeinsamen Stücke enthält, führt nicht bloß in der jetzigen Überschrift den schon oft genannten Titel *kitâb al-burhân* „Buch des Beweises", unter welchem Titel es auch von Petrus ar-Râhib im 13. Jahrh. angeführt wird, sondern ein Rückverweis im Text des Anfangs des zweiten Teiles sichert vielmehr diesen Titel. Es bleibt jedoch m. E. die Möglichkeit offen, für das ganze vierteilige Werk einen ursprünglich gemeinsamen Titel جدال anzunehmen, der dann mit samt dem Autornamen verloren gegangen wäre[1], und jenes mit dem von Eutychios selbst zitierten Werke zu identifizieren. Freilich, wollte man den Ausdruck جدال pressen, so könnte man nur an einen polemischen Dialog denken, von welchem beim Pseudo-Athanasianischen Werk keine Rede sein kann. Faßt man aber جدال in weiterem Sinne von polemischer Diskussion, Auseinandersetzung mit dem Gegner, so trifft diese Bezeichnung auf unser Opus zu. Denn trotz des allgemeinen Charakters einer positiven Darstellung der christlichen Lehren und ihrer Begründung trägt es unverkennbar an sehr vielen Stellen auch den Charakter direkter Apologetik und Polemik, so z. B. wenn es schon am Anfang sagt: „Wir wollen nicht

[1] Es wäre denkbar daß in einer defekten Hs. von dem etwa: „Buch der Diskussion (الجدال) zwischen dem Gegner und dem Christen von Sa'îd ibn Baṭrîq, Patriarch von Alexandrien" lautenden Titel nur mehr die letzten Worte „Patriarch von Alexandrien" lesbar gewesen wären, und ein Kopist angesichts dieses restlichen Attributes an den gefeiertesten Alexandriner gedacht und so den Namen des heiligen Athanasios vorgesetzt hätte. — Daß das von Eutychios selbst zitierte كتاب الجدال nicht sehr verbreitet gewesen sein muß, geht aus der auffallenden Erscheinung hervor, daß der Kopte Severus ibn al-Moqaffa', Bischof von Ašmunain, ein jüngerer Zeitgenosse des Eutychios, in seiner Gegenschrift „Widerlegung des Sa'îd ibn Ba rîq" oder „Geschichte der Konzilien" (hrsg. von P. Chébli, PO. tom. III. fasc. 2) sich nicht gegen jenes. كتاب الجدال, sondern nur gegen die in den Annalen eingestreuten Exkurse wendet, trotzdem er es in ihnen zitiert fand, daß er also dasselbe gar nicht gekannt hat.

schweigen und nicht ruhig hingehen lassen die Unwissenheit derjenigen, welche Gott leugnen ... und wollen die Behauptung derselben zunichte machen mit der Kraft Gottes“ [1], oder wenn es Einwände widerlegt und Schwierigkeiten löst in dem stereotypen formellen Schema: „Wenn der Gegner sagt, wenn manche behaupten, fragen usw., so erwidern wir“ u. ä. Der erste Hauptteil ist im Anfang gegen die Atheisten, Polytheisten und mit besonders polemischem Einschlag gegen die Manichäer, dann gegen Nestorianer und Monophysiten, das dritte und vierte Buch direkt gegen die Juden gerichtet, also lauter „Gegner des Christentums, d. h. (insonderheit) der Melchiten“.

7. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß der Verfasser des *kitâb al-burhân*, nach meiner Annahme also Eutychios, noch ein weiteres Werk aus seiner Feder aufführt und sich darauf beruft, nämlich „ein Buch über die Erschaffung der Engel und die Zahl ihrer Scharen.“ [2]

[1] Oder: „Wollen wir nunmehr zurückkehren zur Vollendung dessen, was wir früher gesagt haben, in dem Verlangen, die Leute des Glaubens zu überzeugen, und in der Hoffnung, den Leuten des Widerspruchs es begreiflich zu machen“.

[2] Auszüge aus dem *kitâb al-burhân* (Text und Übersetzung), enthaltend die Abschnitte über Christologie, Taufe, Eucharistie, Myron, Fasten, Sonntag, Gebetsrichtung (القبلة) und die Heiligtümer (Kirchen und Prophetengräber) in und außerhalb Palästinas werden separat erscheinen. Über den letzteren Teil wurde schon in dem eingangs genannten Vortrag referiert.



Abb. 1.

Die griechische Kirche in Hama.

Von

Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Königliche Hoheit.

In der alten Stadt Hama, die in der überwiegenden Anzahl von Mohammedanern bewohnt ist, befindet sich eine griechisch-orthodoxe Gemeinde von etwa 200 Familien. Sie muß sich durch lange Zeit hier erhalten haben, da ihre Kirche bestimmt in das Mittelalter zurückgehen dürfte. Diese erhebt sich neben einem Friedhofe und gewährt von außen einen ziemlich malerischen Anblick. Es findet sich gar kein Ornament am Äußern. Nur wenige Fenster durchbrechen die Wandflächen. Zwei Kuppeln machen sich deutlich bemerkbar. Das Dach ist flach, die Apsis rund. Der Turm, der sich an der Seite erhebt, ist bedeutend jünger und hat

keine besondere architektonische Schönheit. Man kann die ganze Anlage besonders gut von einem flachen Dache übersehen. (Siehe Abbildung 1.)

Das Innere zeichnet sich durch schlichte Verhältnisse aus. Die Kapitäle haben sehr feine Ornamente und stammen vielleicht aus dem 13. Jahrhundert, wenn sie nicht noch älter sind. Überraschend ist, daß sich da drei Kuppeln darstellen. Also ist die eine nach außen verbaut. Jede erhebt sich über einem der drei Schiffe. Es ist kein Narthex vorhanden. Die Ikonostase ist ganz auffallend breit. Sie hat noch Reste des musivischen Schmuckes, der wohl aus dem späten Mittelalter stammt. Im übrigen weisen die Schnitzereien auf das 17. Jahrhundert. Die Ikonen daran sind noch jünger. Der Fußboden ist ganz einfach. (Siehe Abbildung 2.)

Von den Ikonen ist die große Anzahl, wie das meist in den orientalischen Kirchen der Fall ist, nicht von größerem künstlerischen Werte. Gut ist das Brustbild eines Heiligen, das ich aus der Zeit um 1600 annehmen möchte. Dasselbe ist der Fall mit einem, das drei Heilige, den einen mit dem Kopf in der Hand, zeigt. Die Darstellung von Johannes Klimax, der die bekannte Vision mit der Leiter hat, ist noch gut, wenn auch etwa 100 Jahre jünger. Das beste Ikon fand ich in einem dunkelen Winkel. Es stellt eine Madonna dar, war aber zunächst so schmutzig, daß sich nur wenig erkennen ließ. Nach Reinigung stellte sich ein gutes Bild heraus, das ich nach der Art der Technik versucht bin, dem 15. Jahrhundert zuzuschreiben. Die Madonna hält das Kind in den Armen und zeigt den üblichen Typus derartiger Bilder. Wenn es auch, wie gesagt, nicht gut erhalten ist, so ist es doch als eins der wenigen mittelalterlichen Ikonen des Orients beachtenswert.

Hinter der Ikonostase steht auf dem Altar ein Tabernakel, wie man sie hier und da in den griechischen Kirchen von Palästina und Syrien findet. Auf drei Seiten desselben sind Malereien angebracht. Den Schnitzereien nach scheint der Tabernakel aus der Zeit um 1600 zu stammen.

Endlich befinden sich in der Kirche eine Reihe Arbeiten



Abb. 2.

in Silber, die mehrere hundert Jahre in derselben waren, dann vor 80 Jahren vergraben und im vergangenen Jahre wiedergefunden worden sind. Sie dürften kaum älter als 16. Jahrhundert sein. Es sind drei Kelche und ein Chrysamgefäß. Der eine Kelch (siehe Abbildung 3) ist mit zwei Kreuzen geschmückt. Außerdem sieht man daran 6 Heilige, die unter Bögen stehen, aber ohne bestimmte Symbole.[1] Die beiden anderen sind nur mit Inschriften geschmückt und

[1] Heilige unter Arkaden sind eine spezifisch-syrische Darstellung. Sie finden sich z. B. im Etschmiadzin-Evangeliar und im Rabbûlâ-Kodex, in einer syrischen Bibelhs. des 9. Jahrhunderts (*Syr. 341*) in der Bibliothèque Nationale zu Paris, deren Miniaturen Omont *Monuments Piot* XVII bekannt gemacht hat, und in dem jakobitischen Missale *Bodl. Dawk. 58* vom Jahre 1238 zu Oxford.

weisen keine Ornamente auf. Etwas älter könnte das Chrysamgefäß sein. Hier ist besonders bemerkenswert, daß Christus jugendlich ohne Bart dargestellt ist, was man in dieser späten Zeit nicht oder doch nur sehr selten findet.[1] Ferner sind daran



Fig. 3.

noch vier Heilige als Oranten. Weitere Kunstschätze konnte mir leider der Neffe des Bischofs, der mich führte, nicht zeigen, da er, wie es so oft im Orient vorkommt, den Schlüssel verlegt hatte.

---

[1] Wie mir Dr. Baumstark mitteilt, findet sich der bartlose Typus noch in Werken des 17. und 18. Jahrhunderts z. B. auf den Türen, die Diakonikon und Prothesis im Kreuzkloster bei Jerusalem abschließen.

Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischen Federzeichnungen vom Jahre 1299.

Von

Dr. Anton Baumstark.

In meiner im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 151---163 erschienenen Besprechung von H. Kehrers *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* hatte ich S. 161f. Gelegenheit, auf die erstmals durch Redin in einer russischen Publikation[1] behandelte Bilderfolge Bezug zu nehmen, welche in der, soweit ich sehe, einzigen bekannten Handschrift desselben den Text eines apokryphen Herrenlebens in arabischer Sprache erläutert: die Federzeichnungen des zu Mardîn im Jahre 1299 n. Chr. entstandenen Kodex *Med. Pal. XXXII* (heute: Nr. 387) der Biblioteca Laurenziana zu Florenz[2]. Da ich in künftigen Arbeiten mehrfach beiläufig auf das bei aller Bescheidenheit unter dem technischen und ästhetischen Gesichtspunkte ikonographisch nicht unbedeutsame Denkmal mesopotamischer Buchillustration des ausgehenden 13. Jahrhunderts werde zurückgreifen müssen, die durch — allerdings höchst ungenügende — Wiedergabe nicht weniger Nachzeichnungen belebte Beschreibung Redins aber die verdiente Beachtung nicht gefunden hat und überhaupt nur den des Russischen kundigen Mitforschern zugänglich ist, halte ich es für geraten, hier das Ergebnis der Aufzeichnungen zu veröffentlichen, die ich mir im Herbste 1904 bei einem eingehenden Studium der Hand-

[1] МИНІАТЮРЫ АПОКРИФИЧЕСКАГО АРАВСКАГО ЕВАНГЕЛІЯ ДѢТСТВА ХРИСТА ЛАВРЕНЦІАНСКОЙ БИБЛІОТЕКИ ВЪ ФЛОРЕНЦІИ. (*Die Miniaturen eines apokryphen arabischen Evangeliums der Kindheit Christi auf der Laurentianischen Bibliothek zu Florenz*). Petersburg 1894.

[2] Vgl. St. E. Assemani *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum manuscriptorum orientalium catalogus.* Florenz 1742. S. 72f.

schrift gemacht habe. Leider bin ich dabei außerstand, meine Ausführungen mit Reproduktionen photographischer Aufnahmen wenigstens der einen oder anderen Darstellung zu begleiten, weil ich selbst seinerzeit die Erlaubnis zur Anfertigung solcher Aufnahmen nicht rechtzeitig zu erlangen vermochte, von Florentiner Photographen aber für die Arbeit allzuhohe Preise gefordert werden. Indessen genügt vielleicht der folgende neuerliche Hinweis auf unsere Bilderserie und ihre Bedeutung, um gelegentlich einen mit genügenden Empfehlungen ausgestatteten Gelehrten zu einer Aufnahme derselben — etwa für die von G. Millet begründete hochverdienstliche *Collection chrétienne et byzantine des Hautes Études* — zu veranlassen und so wenigstens mittelbar der Forschung die merkwürdigen Federzeichnungen auch im Bilde zu erschließen. Er hätte damit seinen Dienst getan.

Die Papierhandschrift umfaßt 47 numerierte Folia. Der Text beginnt fol. 1 v° und schließt mit der Subscriptio fol. 47 r°. Fol. 1 ist stark beschädigt und jetzt zu besserer Erhaltung auf modernes Papier aufgeklebt. Fol. 10 fehlt in ursprünglicher Gestalt und ist durch ein erheblich jüngeres Papierblatt ersetzt, auf dem die betreffende Textstelle ergänzt ist. Foll. 32 und 37 fehlen gleichfalls und sind durch weiß gebliebene jüngere Papierblätter ergänzt. Diese Ergänzung der Handschrift und die Hinzufügung je eines Bindeblattes hinten und vorn geschah noch im Orient, da dieselbe in einen orientalischen Originaleinband gebunden ist. Über den oberen Schnitt weggeschrieben, liest man die, wie sich alsbald zeigen wird, nicht völlig zutreffende Bezeichnung: انجيل طفول سيدنا („Evangelium der Kindheit unseres Herrn“). Auch die Subscriptio nennt entsprechend den Text: ܟܬܒܐ ܕܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ اعنى ظهور سيدنا ايشوع المسيح („Buch der Kindheit unseres Herrn d. h. der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus“). Sie enthält weiterhin die Angaben, daß die Vollendung der Handschrift zu Mardîn للسبت رابع عشر شباط من سنة الف وستماه لاسكندر اليونانى („Samstag, 14. Februar des Jahres 1600 Alexanders des Griechen“) erfolgte und der Schreiber d. h. gewiß auch der Urheber der Zeichnungen ein Isḥaq ibn

Abî l-Farağ, Sohn eines Priesters und Arztes war. Fol. 47 v° liest man von späterer Hand noch den arabischen Text des liturgischen Trishagions mit dem monophysitischen Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς usw. Die Handschrift ist also jakobitischer Provenienz.

Der Text, den ich etwa der *Patrologia Orientalis* behufs Herausgabe angelegentlichst empfehlen möchte, steht demjenigen des edierten *evangelium infantiae arabicum*[1] nahe, ist aber alles eher als mit demselben identisch. Abweichend von ihm beginnt er mit der Weissagung Zoroasters von dem kommenden Weltheiland und einer etwas ausführlicheren Erzählung von der Reise Marias und Josephs nach Bethlehem, dann folgen der Schluß von Kap. 2, die Kapp. 3 und 4, 7 und 8 und nach dem Bericht über die Darstellung im Tempel die Kapp. 9—44 des edierten Textes in einer vielfach im einzelnen starke Varianten aufweisenden Gestalt. Daran schließt sich aber eine am Ende der Leidens- und in der Auferstehungsgeschichte aus dem Stoffkreise des Nikodemusevangeliums und verwandter Apokryphen erweiterte, im übrigen jedoch sehr knappe Skizze der neutestamentlichen Heilsgeschichte von der Jordantaufe bis zur Geistesausgießung am Pfingstfeste an. Wir haben es also in Wirklichkeit mit einem vollständigen apokryphen Herrenleben zu tun, das lediglich die Kindheitsgeschichte mit besonderer Breite erzählt.

Diesem Befund des Textes entspricht die Auswahl der bildlichen Darstellungen. Nachdem die ersten acht, abgesehen von der einer apokryphen Ausschmückung der Magiererzählung gewidmeten Nr. 5, die kanonische Kindheitsgeschichte illustriert haben, folgen an den Nrn. 9—39 Illustrationen der Kapp. 9—44 des *evangelium infantiae arabicum.* Nr. 40 zeigt die vom Text seltsamerweise vor der Jordantaufe erzählte Auferweckung des Jünglings von Naim. Die Nrn. 41—44 sind dem Anfang der öffentlichen Tätigkeit des Herrn, die Nrn. 45—54 der Leidens- und Verherrlichungsgeschichte gewidmet, wobei zu zwei Nummern die in den Kreis des Niko-

[1] Herausgegeben von H. Sike, Utrecht 1697. — Bei Thilo *Codex apocryphus Novi Testamenti* I. S. 63—131.

demusevangeliums gehörende Legende von einer Gefangensetzung Josephs von Arimathäa die Inspiration geliefert hat. Durchweg handelt es sich um einfache — höchstens in einem schlichten Strichrand — das Gefüge des Textes unterbrechende Zeichnungen mit Schreibtinte. Nur zu Anfang ist teilweise eine Kolorierung offenbar nachträglich versucht worden. Ich gebe eine möglichst kurze Beschreibung des jeweils Dargestellten, links und rechts vom Beschauer aus gedacht, soweit es sich nicht um Körperteile handelt, und füge in Klammer die arabischen Beischriften bei, die zu übersetzen nur da notwendig erschien, wo sie mehr als einen Eigennamen, das ständige السيد („der Herr“) oder سيدنا („unser Herr“) für Christus, bezw. السيدة („die Herrin“) für die Muttergottes oder das arabische Äquivalent für das in meinen Angaben unmittelbar vorangehende deutsche Wort enthalten.

1. Fol. 1 v°. Die Magier vor Herodes. — Links sitzt Herodes (<هي>روديس) mit langem Spitzbart, beide Hände ausgestreckt. Von rechts schreiten zwei Magier heran, der erste bartlos und den Zeigefinger der Rechten nachdenklich in die Gegend des Mundes legend, während die Linke einen Gegenstand hält, der zweite bärtig und anscheinend wieder beide Hände ausstreckend. Die Darstellung ist beschädigt.

2. Fol. 2 v°. Die Reise nach Bethlehem. — Maria (السيدة) und Joseph (يوسف) sitzen je auf einem Esel, sie die Zügel mit beiden weit ausgestreckten Händen haltend, er in der Linken die Zügel, in der Rechten eine Gerte oder einen Stab zum Antreiben des Tieres.

3. Fol. 3 v°. Die Geburt (الميلاد). Abgeb. Redin S. 5. Fig. 1. — Zwei Bildstreifen stehen übereinander. Oben kommen von rechts zwei Engel (الملايكة, bezw.: الاجناد السمايية „die himmlischen Heerscharen“), in der Mitte liegt das Wickelkind anscheinend auf einer Art von Trog, dahinter Ochs und Esel, zwischen denen sich eine Lichtstraße auf das Kind herabsenkt, endlich folgen von links nach rechts gewandt Maria (السيدة), beide Hände nach dem Kinde ausstreckend, und hinter ihr Joseph (يوسف), der, die Linke auf das rechte Knie gestützt und mit ihr selbst das Kinn stüt-

zend, die Rechte lässig im Schoße, nachdenklich nach oben blickt. Unten treten von rechts drei Hirten (الرعاة), der mittlere mit der Rechten nach oben deutend und die Linke ausstreckend, die zwei anderen mit ausgestreckten beiden Händen auf einen bärtigen Mann zu, der von links nach rechts blickend sie empfängt, während er von den ausgestreckten Händen die rechte höher hält, als ob er etwas an den Fingern herzähle.

4. Fol. 4 v°. Magieranbetung. — Das Kind (السيد) mit Ochs und Esel und der Lichtstraße ist wie vorhin gegeben, nur daß es hier deutlich in dem Troge liegt. Von rechts kommt nur ein Engel (ملاك). Links sitzt Maria ähnlich wie zuvor und etwas weiter oben Joseph, hier die erhobene Linke an die Schläfe, die Rechte auf die Kniee legend. Darunter liegen vier Magier (المجوس), je zwei von jeder Seite her, in voller Proskynese am Boden.

5. Fol. 5 r°. Die Magier in der Heimat erzählend. Abgeb. Redin S. 6. Fig. 2. — Von rechts kommen die zwei Magier von Nr. 1 (المجوس). Der vordere hält mit etwas gebeugtem Kopfe in beiden Händen einen langen bandartigen Gegenstand erhoben, der seine Erklärung in den Worten des Textes findet: فظهروا لهم القماط الذى دفعته اليهم مريم („und sie zeigten ihnen die Windel, welche ihnen Maria geschenkt hatte“). Der hintere hat die Linke flach ausgestreckt und zeigt mit der Rechten gegen sein Gesicht. Ihnen gegenüber hocken, von links nach rechts blickend, mit überschlagenen Beinen drei Zuhörer, von denen der erste beide Hände ausstreckt, während die anderen dies nur mit der Rechten tun, die Linke dagegen flach am Körper herabfallen lassen.

6. Fol. 6 r°. Darstellung im Tempel (دخول سيدنا الى الهيكل. „Der Eintritt unseres Herrn in den Tempel“). — Zu äußerst rechts steht unter einem nach links sich öffnenden Baldachin ein Altartisch mit Decke und Altarkreuz, davor sich nach links zurückwendend Maria mit dem Kinde, das mit der Linken nach oben zeigt, auf dem linken Arme. Hinter ihr schreiten von links nach rechts Simeon, der die Arme ausbreitet, um das Kind zu empfangen, und gleichzeitig

nach oben blickt, sowie Joseph mit zwei Turteltauben, der links das Bild abschließt. Über beiden schweben in Halbgestalt zwei Engel in der Luft.

7. Fol. 6 v°. Herodes den Ort der Geburt des Messias erfragend. — Der gekrönte Herodes (هيرودش) hockt mit überschlagenen Beinen von rechts nach links gewandt über einer Erhöhung von zwei Stufen auf Polstern, hinter denen eine Rücklehne sichtbar wird. Auf ihn schreiten von rechts her zwei Gestalten (اليهود „die Juden") zu. Alle drei strecken beide Hände aus, wobei dann Herodes und der hintere Jude noch mit der Linken durch Ausstrecken von Daumen und Zeigefinger eine Art von Redegestus machen. Die Bedeutung des Ganzen wird durch die zugehörige Textstelle gesichert.

8. Vol. 7 r°. Flucht nach Ägypten. — Von rechts nach links reitet Maria (السيدة) mit dem Kinde (سيدنا) im linken Arme, mit der Rechten nach oben zeigend auf einem Esel, hinter ihr Joseph (يوسف), der die Hände höchst unnatürlich auf der Brust gekreuzt hält und nach weiter rechts zu einem von rechts nach links gewandten Engel (ملاك) zurückblickt, welcher seinerseits mit der Rechten den unter Nr. 7 beschriebenen Redegestus macht und die Linke flach ausstreckt.

9. Fol. 7 v°. Das Zusammenbrechen des ägyptischen Götzenbildes. Abgeb. Redin S. 7. Fig. 3. — Ganz rechts gewahrt man das gestürzte Götzenbild (الصنم) wie einen nackten Mann, der auf den Füßen stehend sich bückt, bis er mit deu Händen den Boden berührt. Es folgt nach links gewandt der Priester, die Linke vor der Brust, mit der Rechten den Redegestus machend. Ihm gegenüber steht in leicht vorgebeugter Haltung Joseph (يوسف) und zu äußerst links, wie er nach rechts gewandt, Maria (السيدة), das Kind (سيدنا) mit beiden Händen haltend, auf dem Esel.

10. Fol. 8 v°. Heilung des Sohnes des Priesters. Abgeb. ebenda Fig. 4. — Rechts stehen Maria (السيدة), das Kind (سيدنا) auf dem linken Arme und seine Schulter mit der rechten Hand berührend, und, gleich ihr nach links ge-

wandt Joseph (يوسف), die Linke vor der Brust, die Rechte mit einem wohl Erstaunen zum Ausdruck bringen wollenden Gestus an die Wange erhoben. Links sitzt nach rechts zu der „Knabe“ (الصبى قد <خرج> الشياطين „der Knabe nach Ausfahren der Teufel“), schon völlig als Erwachsener gebildet und von den Windeln umwunden, die er mit der Linken über seinem Haupte lüftet. Teufel erblickt man über ihm in Gestalt zweier ineinander verschlungener Vogelleiber und hinter ihm in Gestalt eines Hundekopfes.

11. Fol. 9 v°. Die von den Räubern verlassenen Gefangenen. — Rechts ist Maria (السيدة) mit dem Kinde (سيدنا) genau wie vorhin gegeben. Es folgt Joseph, der die Linke auch hier vor der Brust hält, mit der Rechten aber den Redegestus macht. Ihnen gegenüber stehen von links nach rechts zwei Männer mit gefesselten Händen, die Gefangenen (المستورين).

12. Fol. 11 r°. Die vom Teufel in Schlangengestalt besessene Frau (الامرة المتنئة). Abgeb. Redin S. 8. Fig. 5. — Sie liegt von der Schlange umwunden da, nach deren Leib ihre rechte Hand in ohnmächtiger Qual greift.

13. Fol. 11 v°. Heilung dieser Frau. Abgeb. ebenda Fig. 6. — Rechts steht Maria (السيدة), die Linke vor der Brust, die Rechte flach ausgestreckt. Ihr gegenüber sitzt von links nach rechts die Geheilte (الامرة قد فارقها التنين „die Frau, nachdem sie die Schlange verlassen hat“), mit beiden Händen das Jesuskind (سيدنا) umklammernd.

14. Fol. 12 r°. Heilung des aussätzigen Mädchens. (البرصاء) Abgeb. ebenda Fig. 8. — Aus einer Andeutung von Wellen ragt nur der in Umrissen kenntlich werdende Oberkörper des offenbar im Bade aufrecht sitzenden Mädchens heraus.

15. Fol. 13 r°. Szene nach jener Heilung. (Der umgebende Text enthält das Gespräch des geheilten Mädchens mit der Königin.) — Rechts steht Maria (السيدة), mit beiden Händen das Kind vor sich hin haltend. Zu ihr sieht sich der nach links zu schreitende Joseph (يوسف) um, der die Linke vor den Leib gelegt hat und mit der Rechten vor der Brust

einen Redegestus macht. Von rechts nach links gewandt folgt sodann das geheilte Mädchen. Es ist völlig erwachsen gegeben, hält gleichfalls die Linke vor den Leib und macht mit der Rechten den Redegestus (الصبية الى صحبها „das Mädchen zu seinen Genossen"). Ihm gegenüber steht eine bartlose männliche Gestalt, die Linke in den Falten des Palliums verborgen, die Rechte vor die Brust gelegt (صاحب البيت „Hausgenosse" = οἰκονόμος?).

16. Fol. 13 v°. Heilung des aussätzigen Knaben. Abgeb. Redin S. 9 Fig. 8, — Das Bad ist angedeutet wie eine Glocke, aus der oben der Oberkörper des von links nach rechts gewandten und anscheinend mit einem Lendenschurz bekleideten Knaben hervorragt. Von rechts nach links blickend steht vor diesem seine Mutter und faßt seine beiden Hände mit den ihrigen.

17. Fol. 14 r°. Das Gastmahl nach Heilung des Impotenten. — An einem Sigma liegt zu äußerst links ein bärtiger Mann, an den sich drei unbärtige Gestalten anschließen. Ein Lamm und fünf runde Scheiben je mit einem Punkt in der Mitte, d. h. wohl eher Brote als Teller liegen auf dem Tische.

18. Fol. 15 v°. Der in einen Esel verzauberte Bruder. Abgeb. Redin S. 9 Fig. 9. — Vor einem nicht recht verständlichen trapezförmigen Gegenstand steht zu äußerst rechts der mit einer Satteldecke bedeckte Esel. Von links nach rechts gewandt folgen, mit überschlagenen Beinen dasitzend, die drei Schwestern, die sämtlich die rechte Hand ausstrecken, um mit dem Zeigefinger zu deuten, und hinter ihnen eine bartlose männliche Gestalt, die mit der Rechten von oben auf das Haupt der letzten herabweist.

19. Fol. 16 r°. Die Entzauberung des Bruders. Davon die Gruppe links abgeb. a. a. O. S. 10 Fig. 10. — Rechts stehen nach links gewandt die drei Schwestern, alle die linke Hand ausstreckend, wobei die mittlere mit dem Zeigefinger deutet und die vorderste gleichzeitig mit der Rechten den Redegestus macht. Links steht nach links gewandt, aber sich nach rechts umsehend der wieder zum Menschen gewordene

Esel. Die herabhängenden Arme verraten, daß sie noch soeben Vorderfüße waren, zumal auch der Rücken noch stark gebeugt ist. Auf diesem sitzt das Jesuskind, das hinter ihm stehend Maria (السيدة) mit der Rechten leicht stützt, auch es, nicht minder als seine Mutter von rechts nach links gewandt.

20. Fol. 16 v°. Die Hochzeit des Entzauberten und des vom Aussatze gereinigten Mädchens. — Rechts sieht man die Braut mit der Brautkrone auf dem Haupte, die mit der Linken den Redegestus macht. Ihr gegenüber steht von links nach rechts der Bräutigam, sie mit der Rechten am rechten Arme fassend. Hinter demselben hocken mit überschlagenen Beinen, von links nach rechts gesehen, zuerst eine die Gitarre spielende Frau, dann ein die Flöte spielender Mann.

21. Fol. 17 r°. Die heilige Familie und die beiden Räuber. Abgeb. Redin S. 10 Fig. 11. — Rechts reitet nach links zu Maria (السيدة) mit dem Kinde (سيدنا) auf dem Esel. Hinterher schreitet Joseph (يوسف), beide Hände leicht ausstreckend. Links schreiten gleichfalls nach links die zwei Räuber (اللصان). Dumachus hat das Schwert über dem Kopfe gezückt, Titus sucht ihn zu begütigen, indem er mit der Linken den linken Ellenbogen des Genossen faßt und mit der Rechten den Redegestus macht, während er gleichzeitig sich nach der heiligen Familie umsieht.

22. Fol. 11 r°. Der Engel erscheint Joseph in Ägypten. — Links ist Joseph (يوسف), nach links schreitend und sich nach rechts umsehend, genau in derselben Haltung wie in Nr. 8 gegeben. Von rechts her nähert sich ihm der Engel (ملاك), der die Linke leicht ausstreckt und mit der Rechten den Redegestus macht.

23. Fol. 18 v°. Heilung eines zweiten aussätzigen Knaben. Abgeb. Redin S. 11 Fig. 12. — Ganz links beherrscht eine weit nach rechts überhängende Pflanze das eine Bildende. Unter ihrem Laubdach ist das Wasser angedeutet, aus dem der Oberkörper des von links nach rechts gewandten Knaben herausragt. Vor diesem sitzt auf einem Faldistorium

ein bärtiger Mann, der mit beiden Händen diejenigen des Knaben gefaßt hält, anscheinend um ihn aus dem Bade herauszuziehen.

24. Fol. 19 r°. Die Mutter des kranken Knaben, der ein anderer Knabe bereits starb, sucht Hilfe bei Maria. — Links sitzt mit übereinandergeschlagenen Beinen Maria (السيدة), auf den Armen das Kind (سيدنا), das heftig die linke Hand nach rechts ausstreckt. Von rechts kommt die Frau, mit dem linken Arm ihr Kind tragend und mit der Rechten auf Maria und Jesus deutend.

25. Fol. 20 r°. Kleopas im Ofen. Abgeb. Redin S. 11. Fig. 13. — Der Ofen, in welchem das Feuer nicht angedeutet ist, stellt eine Halbkugel dar. Auf dem Grunde desselben liegt Kleopas von links nach rechts halb aufgerichtet, indem er beide Arme hilfesuchend ausstreckt. Gleichfalls von links nach rechts beugt sich eine Frau über den Ofen, dessen obere Öffnung ihre rechte Hand berührt.

26. Fol. 20 v°. Kleopas im Brunnen. Abgeb. ebenda Fig. 14. — In Doppellinien ist die Brüstung des runden Brunnens angedeutet, durch die man hindurchsieht, als ob sie aus Glas wäre. Auf dem Grunde des Brunnens ist Wasser. Darin sitzt wieder und zwar noch etwas mehr aufgerichtet als vorhin Kleopas, die Arme in Orantenhaltung ausgebreitet Von rechts nach links beugt sich diesmal die Frau nach ihm zu, indem ihre Linke die Brunnenbrüstung berührt, während die Rechte hinter dem Rücken verschwindet.

27. Fol. 21 r°. Der Tod der Peinigerin des Kleopas. Abgeb. a. a. O. S. 12 Fig. 15. — Der Brunnen ist wie vorhin gegeben. Über ihm schwebt eine Rolle, über die das Seil des Schöpfeimers läuft. In dieses verstrickt ist die Frau mit aufgelöstem Haare kopfüber in den Brunnen gefallen. Beischrift: اعبل البير (der Granit [= die granitene Brüstung?] des Brunnens).

28. Fol. 21 v°. Heilung des kranken Knaben im Bette des Jesuskindes. Abgeb. ebenda Fig. 16. – Rechts steht eine Frau, die Mutter, mit der Linken auf das Kind, mit der Rechten nach oben deutend, links eine reich-

geschmückte Schaukelwiege, in der von rechts nach links ausgestreckt das kranke Kind liegt, eng mit Decken umwickelt.

29. Fol. 23 r°. Die Fürstin mit ihren Geschenken. Abgeb. ebenda Fig. 17. — Ein Weib in reicher Kleidung kniet von rechts nach links gewandt, deutet mit dem Zeigefinger der rechten Hand auf etwas im Bilde nicht Dargestelltes und hält in der Linken einen merkwürdigen Gegenstand, d. h. eine runde Scheibe mit einem Punkte in der Mitte über einem langen Stiel.

30. Fol. 23 v°. Das vom Teufel in Drachengestalt gequälte Mädchen. — Rechts sitzt, umwunden von einer über ihre Schulter hinweg nach rechts züngelnden Schlange, die Leidende, ohne daß angedeutet wäre, worauf sie sitzt. Ihre Rechte ist erhoben, ihre Linke wagrecht ausgestreckt. Ihr gegenüber liegt links eine Berghöhe, auf deren Spitze, von links nach rechts gewandt, eine bartlose Gestalt mit unnatürlich verschrägten Armen sitzt und mit der Rechten nach rechts deutet. Auf diese zu schreiten den Berg hinan zwei gleichfalls bartlose Gestalten, die vordere wohl männlich, die hintere, nach den langen Haaren zu schließen, wohl weiblich.

31. Fol. 24 v°. Heilung dieses Mädchens. Abgeb. Redin S. 12 Fig. 18. — Links sitzt dasselbe wiederum ohne Andeutung des Gegenstandes, auf dem es sitzt. Um es ist nun die Windel des Jesuskindes gewunden. Beide Hände sind ausgestreckt. Rechts bäumt sich gegen die Befreite die ihrer furchtbaren Macht beraubte Schlange auf.

32. Fol. 25 r°. Der Jesusknabe und Judas Iskariot. Abgeb. a. a. O. S. 13 Fig. 19. — Zu äußerst links schreitet Jesus (سيدنا), indem er sich nach rechts umsieht, nach links zu. Seine Rechte macht den Redegestus. Hinter ihm ist Judas, gleichfalls nach links gewandt, soeben im Begriffe, mit Fäusten gegen ihn zu schlagen. Nach rechts entweicht der Teufel als eine hoch aufspringende phantastische Hundegestalt, deren Schwanz durch einen langen, wieder in einen Hundekopf mit weit aufgesperrtem Rachen auslaufenden Hals gebildet wird, während ein gleiches Gebilde auch aus seinem

Kopfe herauswächst. Diesen hat mit gleichfalls weitgeöffnetem Hauptrachen das Ungeheuer gegen Judas zurückgewendet.

33. Fol. 26 r°. Jesus macht die aus Lehm gekneteten Tiere lebendig. Abgeb. ebenda Fig. 20. — Rechts sitzt Jesus (سيدنا) nach links gewandt auf einem Feldstuhle und macht mit der Rechten den Redegestus. Vor ihm stehen, von links nach rechts gerichtet, hintereinander ein Esel, ein Schaf und eine Ziege, über denen noch drei Vögel gegeben sind.

34. Fol. 27 r°. Jesus in der Werkstätte des Färbers Salem. — Rechts ist die gemauerte Färbertonne (دن الصبغ). An sie tritt von links Jesus (سيدنا) heran. Er hält in jeder Hand ein Tuch. Zwei weitere Tücher schweben als von ihm geworfen schon in der Luft. Hinter ihm folgt in gleicher Richtung der Färber (الصباغ), die Linke leicht ausstreckend und mit dem Zeigefinger der Rechten auf Jesus deutend.

35. Fol. 28 r°. Jesus und Joseph am Throne für den „König von Jerusalem“ arbeitend. Abgeb. Redin S. 14 Fig. 21. — In der Bildmitte gewahrt man den reich gepolsterten Thron auf vier Stützen. Eine von diesen hält von rechts her Jesus (سيدنا), eine andere von links her Joseph (يوسف).

36. Fol. 28 v°. Jesus verwandelt seine Spielkameraden in Böcklein. Abgeb. ebenda Fig. 21. — Jesus (سيدنا) steht von links nach rechts gewandt. Vor ihm stehen rechts in umgekehrter Richtung vier Ziegenböcke. Ganz links sieht man hinter ihm eine stehende bartlose Gestalt gleichfalls von rechts nach links gewandt, die mit der Rechten das Ende ihres Palliums hält und mit der Linken nach oben deutet.

37. Fol. 29 v°. Er verwandelt sie wieder in Knaben. Abgeb. a. a. O. S. 15 Fig. 23. — Von rechts nach links schreiten hintereinander drei Knaben, die Linke ausgestreckt, die Rechte gen Himmel erhoben. Vor ihnen steht links in größerer Gestalt Jesus (سيدنا), der die rechte Hand wie zu einem Willkommgruße ausstreckt.

38. Fol. 30 v°. Jesus als König der Knaben. Abgeb. ebenda Fig. 24. — Rechts sitzt Jesus (سيدنا) nach links blik-

kend auf einem Throne mit Doppelkissen und runder Rücklehne. Sein Haupt schmückt eine Krone aus Zweigen. Die Rechte ist so vor der Brust flach erhoben, daß man in die Handfläche hineinsieht. Die Linke macht einen Rede- oder Zeigegestus. Von links nach rechts kommen auf ihn drei Knaben (الصبيان) zu, die alle drei beide Hände ausstrecken.

39. Fol. 31 v°. Jesus erweckt den vom Dache gestürzten Knaben. Abgeb. a. a. O. S. 16. Fig. 25. — Rechts sieht man den tot gewesenen Knaben, den von links nach rechts ihm entgegenkommend Jesus mit der Rechten bei seiner linken Hand faßt, während er mit dem Zeigefinger der Linken einen Gestus des Deutens macht. Hinter ihm schreiten zwei kleiner gegebene Knaben, die beide mit der Rechten auf ihn deuten, gleichfalls von links nach rechts. Zu äußerst links sitzt auf einem Feldstuhle der Wâlî, die Linke auf das Knie gestützt und mit der Rechten einen Redegestus machend.

40. Fol. 33 r°. Auferweckung des Jünglings von Naim. — Zu äußerst rechts schreiten nach links zwei Träger mit der Bahre, auf der in umgekehrter Richtung der „Sohn der Witwe“ (ابن الرملة) liegt. Von links tritt auf sie Jesus (سيدنا) herzu, über den linken Arm das Pallium geschlagen und mit der hocherhobenen Rechten den Redegestus machend. Hinter ihm schreitet, auch sie von links nach rechts, die Witwe (الرملة) mit zum Zeichen der Trauer aufgelöstem langem Haar.

41. Fol. 34 v°. Taufe Jesu im Jordan. — Vor einer zu äußerst rechts die Bildfläche begrenzenden Pflanze von mehr als Mannshöhe steht, nach links gewandt und nach oben blickend, Johannes (يوحنا), die Linke ausgestreckt, die Rechte auf das Haupt des Herrn gelegt. Dieser (سيدنا) steht, leicht nach rechts zu Johannes blickend, in dem aufwallenden Jordanwasser, das ihn bis an die Schultern umgibt. Über ihm schwebt die Taube des Heiligen Geistes (روح القدس), von deren Brust eine Lichtstraße auf sein Haupt sich ergießt. Auf dem Flußufer links stehen, nach rechts gewandt, zwei Engel je mit ausgestreckter Rechten.

42. Fol. 35 v°. Hochzeit zu Kana. — Die Darstellung besteht wie Nr. 3 aus zwei übereinandergesetzten Bildstreifen. Oben hocken rechts zwei Gestalten, die beide die Linke ausstrecken und in der Rechten ein Trinkglas halten. Vor ihnen steht en face, doch leicht nach rechts blickend Christus, in der Linken anscheinend auch er ein Trinkglas haltend, die Rechte wie in Nr. 38 vor der Brust erhoben, hinter ihm von links nach rechts gewandt Maria, beide Hände gegen ihn ausstreckend. Unten sieht man in zwei Reihen übereinander drei bezw. zwei Krüge, zwischen dem ersten und zweiten der unteren Reihe einen undefinierbaren Gegenstand und links einen nach links blickenden Diener, der an einem Ziehbrunnen Wasser zu schöpfen beschäftigt ist.

43. Fol. 36 r°. Die Versuchung. Abgeb. Redin S. 17 Fig. 26. — Von rechts kommt der Teufel (الشيطان), eine Mißgestalt, deren Schlangenleib, von zwei Pferdefüßen getragen, nach vorn in eine Menschenbrust übergeht, während ein dreigliedriger Schwanz am Steiß ansitzt und eine weitere schlangenförmige Bestie, in einen Hundekopf mit weit geöffnetem Rachen auslaufend, aus dem bärtigen, mit langen Ohren und Hörnern ausgestatteten Menschenkopf hervorwächst. Vor ihm steht, von links nach rechts gewandt, Christus (سيدنا), die Linke unnatürlich über die Brust gelegt, die Rechte mit Redegestus weit ausgestreckt.

44. Fol. 36 v°. Der Versucher entweicht. Abgeb. ebenda Fig. 27. — Von rechts nach links steht Christus in wesentlich derselben Haltung wie soeben. Der Teufel, in gleicher Bildung wie zuvor gegeben, entweicht en face dem Beschauer zu mit ausgebreiteten Händen, wobei die von seinem Kopfe ausgehende Bestie, nach hinten herabfallend, mit dem weit aufgesperrten Hunderachen nach Christus ausgreift.

45. Fol. 38 r°. Kreuzigung. — Nur mit einem von den Hüften bis an die Kniee reichenden und in der Mitte des oberen Randes geknoteten Schurz bekleidet, hängt Christus (سيدنا) am mittleren der drei Kreuze. Die in kleinerer Gestalt an kleineren Kreuzen gegebenen Schächer tragen bis zu den Knieen reichende Leibröcke, deren Ärmel bis zu den

Ellenbogen gehen. Derjenige des Schächers links vom Beschauer ist auf der Brust geöffnet. Nägel sind bei keinem der drei Gekreuzigten angedeutet.

46. Fol. 38 v°. Grablegung. Abgeb. Redin S. 18 Fig. 28. — Zu äußerst rechts ragt ein mehr als mannshohes Prunkkreuz auf. Es folgen schulterhohe üppige Pflanzen. Mit dem Rücken gegen dieselben steht Joseph von Arimathäa (يوسف من الرمله), etwas vorgebeugt und beide Hände wenig vor dem Leibe ausgestreckt, unter einem überhängenden Felsendach. In der von diesem Dache bedeckten Höhle befindet sich ein Troggrab (القبر „das Grab"), an dessen Seite scheinbar der ganz in Tücher eingehüllte Leichnam Christi liegt.

47. Fol. 40 r°. Die Grabeswache und Joseph von Arimathäa im Gefängnis. Abgeb. ebenda Fig. 29. — Rechts ist eine verriegelte Türe. Vor ihr sitzt nach rechts blickend der am Halse gefesselte Joseph von Arimathäa (يوسف في الرمله *sic!*) im Gefängnis (الحبس). Links davon ist das Grab (القبر) des Herrn in Form eines Sarkophages mit gewölbtem Deckel gegeben, zu dem drei Stufen hinaufführen. Überragt wird dieser Sarkophag von den Gestalten zweier stehender Soldaten, die beide unnatürlich die Arme über der Brust verschrägen und in der Rechten ein gezücktes Schwert halten. Mit der Linken hält der bärtige links einen runden Schild, während die Linke des bartlosen rechts müßig ausgestreckt ist.

48. Fol. 40 v°. Auferstehung. — Links steht Christus halb im Profil auf einer Erhöhung, wohl dem geöffneten Sarkophag. Vor ihm verneigen sich von rechts her zwei Engel tief, wie es der orientalische Priester an Stelle der abendländischen Kniebeugung in der Liturgie tut. Das Ganze ist Illustration der Textworte: فلما قام يسوع من القبر سجدت له جميع الملايكه („und als Jesus aus dem Grabe auferstand, adorierten ihn die Engel insgesamt").

49. Fol. 41 r°. Der Auferstandene und die beiden Marien. Abgeb. Redin S. 19 Fig. 30. — Rechts steht etwas erhöht Christus (سيدنا) in Mitte eines üppigen Pflanzenwuchses, die Linke vor den Leib gelegt, die Rechte nach oben und gegen

sein Gesicht erhoben. Von links nach rechts schreiten auf ihn die Muttergottes (السيدة) mit leicht ausgestreckter Rechten und hinter derselben Maria Magdalena (مريم دراحن *sic*!) zu.

50. Fol. 42 r°. Christus erscheint Joseph von Arimathäa im Gefängnis. — Rechts blickt der hier bartlose Auferstandene (سيدنا) nach links hin. Das Ende seines Palliums ist über die vor die Brust gehaltene Linke geworfen, während die Rechte etwas nach unten ausgestreckt ist. Vor ihm liegt, die Linke wie Hilfe heischend zu ihm erhoben, Joseph (يوسف) am Boden. Über ihm gewahrt man ein Rechteck mit mehreren Schlingen von der Art der Halsfessel, die er in Nr. 47 trägt. Ortsangabe durch die Beischrift: الحبس الذى كان يوسف (*sic* ohne فيه! „das Gefängnis, in dem Joseph war").

51. Fol. 44 v°. Die Erscheinung auf dem Galiläaberge. — Rechts steht Christus (سيدنا) auf einem den Jüngern bis an die Knie reichenden Felsenhügel, die Linke so, daß wieder der Palliumszipfel über den Arm fällt, vor die Brust gelegt, die Rechte wie in Nr. 38 vor derselben erhoben. Auf ihn zu kommen von links nach rechts die Jünger (التلاميذ) in zwei Reihen, vorn fünf, hinten sechs, so geordnet, daß die Köpfe der hinteren Reihe über denjenigen der vorderen aufragen. Die mithin allein in Vollgestalt sichtbaren Apostel der Vorderreihe haben alle die Rechte ausgestreckt, wobei der vorderste mit dem Zeigefinger deutet.

52. Fol. 45 r°. Betastung durch Thomas. — Christus ist auch hier zu äußerst rechts gegeben. Obgleich nach unten zu unter dem Pallium die Tunika zum Vorschein kommt, sind seine rechte Brust und sein rechter Arm völlig unbekleidet. Mit der Rechten führt er dem vor ihm stehenden Thomas (توما) die Hand an die Seitenwunde. Hinter jenem sind — statt zehn — fälschlich wiederum eilf Jünger (التلاميذ) wie vorhin angeordnet.

53. Fol. 46 r°. Himmelfahrt. — In einer sehr spitz zulaufenden Mandorla, die rechts und links je ein Engel (ملاك) zu halten scheint, thront Christus, mit der Linken ein geschlossenes Buch und die Rechte so wie in Nr. 38 haltend.

Darunter sind nur drei Apostel gegeben, von denen der äußerste rechts beide Hände nach oben erhebt, der mittlere in voller Proskynese hingestreckt ist und der äußerste links mit der Rechten aufwärts deutet. Beischrift: سيدنا صاعد الى السماء („unser Herr in den Himmel aufsteigend").

54. Fol. 46 v°. Geistesausgießung. — Je eine Reihe von sechs Aposteln kommt von links und von rechts her. Über dem Zwischenraume zwischen den beiden auf einander zu schreitenden Reihen schwebt die Taube des Heiligen Geistes, von deren Schnabel Strahlen auf die Häupter der Apostel herabschießen. Beischrift: البنطقسطى تنازل روح القدس على التالاميذ („Pfingsten. Das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf die Jünger").

Es ist nicht leicht, die Bedeutung dieser Folge so anspruchsloser Federzeichnungen in Kürze auch nur annähernd zu charakterisieren. Als Illustration der vielfach mehr als seltsamen Wundergeschichten, mit denen morgenländische Phantasie die von den kanonischen Evangelien bezüglich der Jugendjahre des Erlösers gelassene Lücke ausgefüllt hat, nimmt mehr als die Hälfte der Darstellungen einen beinahe singulären Platz im Gesamtrahmen christlich-orientalischen Buchschmuckes ein. Parallelen dürften, soweit ich vorerst sehe, nur aus dem Kreise abessinischer „Kunst" beizubringen sein. Es würde seinerzeit festzustellen sein, ob sich irgendwelche Beziehungen zwischen der mesopotamischen und der abessinischen Art, jene Wundergeschichten im Bilde zu vergegenwärtigen, feststellen lassen oder nicht, ob also der Nachhall eines älteren, etwa an die Grenze des frühchristlichen Zeitalters hinaufreichenden Bilderschmucks eines apokryphen Kindheitsevangeliums, wie auch immer gebrochen, in den Nrn. 5 und 9—39 unserer mesopotamischen Bilderfolge des ausgehenden 13. Jahrhunderts fortlebt oder diese, mindestens soweit, als eine reine Originalschöpfung der mittelalterlichen „Kunst" Mesopotamiens zu gelten hat. Für den Augenblick wäre es verfrüht, dieser Frage näher treten zu wollen. Nur zweierlei kann ohne weiteres mit Entschiedenheit ausgesprochen werden. Erst Ishaq ibn Abî-l-Farağ selbst, der im Februar

1299 die vorliegende Handschrift vollendete, hat gewiß auch die auf die apokryphe Kindheitsgeschichte bezüglichen Darstellungen nicht neu erfunden, sondern er hat sie nach einer Vorlage kopiert. Andererseits steckt in der uns durch ihn erhaltenen Serie von Bildern jedenfalls ein sehr gutes Teil mittelalterlicher, mit naivem Realismus an die Erscheinungen mesopotamischen Lebens im Zeitalter der arabisch-türkischen Herrschaft anknüpfender Mache.

Für letzteres sind neben dem Altarkreuz von Nr. 6 vor allem die Verhältnisse der Tracht beweiskräftig, die sich in unseren Federzeichnungen beobachten lassen. Ich bin der Kürze halber bei der andeutungsweisen Beschreibung der einzelnen Darstellungen auf diese Dinge nicht eingegangen, trage nun aber hier das Notwendigste zusammenfassend nach. So tragen die musizierende Frau in Nr. 20 und die Mutter in Nr. 28 vollkommen türkische Frauenkleidung, die unter Röcken mit einer Andeutung reichen Perlenbesatzes weite Pumphosen sichtbar werden läßt. Solche sind ferner unter der Tunika bei dem vorderen der zwei von den Räubern Zurückgelassenen in Nr. 11, bei der Gestalt hinter den Schwestern in Nr. 18, dem Bräutigam in Nr. 20 und bei Joseph in Nr. 35 zu beobachten. Eine an die Prachtstücke orientalischer Webekunst erinnernde reichgemusterte Tunika tragen Herodes in Nr. 7, die Frau in Nr. 29, der vordere Träger in Nr. 40, der eine Engel in Nr. 48 und Joseph von Arimathäa in Nr. 50. Einen entsprechenden Mantel trägt die Mutter in Nr. 16. Eine Musterung speziell mit Vogelbildern weist die Tunika des hinteren Juden in Nr. 7 auf. Einen an die Mönchskleidung erinnernden Mantel mit Kapuze sieht man über der Tunika von dem vordersten der drei Zuhörer der Magier in Nr. 5 und dem vorderen Juden in Nr. 7 getragen. Besonders häufig tritt von Elementen orientalischer Tracht des Mittelalters der Turban auf. Es tragen ihn immer die Magier, die zwei hinteren ihrer Zuhörer in Nr. 5, der hintere Jude in Nr. 7, drei der zu Tische Sitzenden in Nr. 17, der Bräutigam und der männliche Musikant in Nr. 20, der sitzende Mann in Nr. 23 und der Wâlî in Nr. 39, wobei in den Nrn. 7 und 17 noch ein

nach hinten unter dem Turban herabfallendes langes Tuch mit Franzen gegeben ist. Mit jener Tracht dürfte es endlich auch zusammenhängen, wenn statt des von Männern regelmäßig und so in den Nrn. 40—45, 48f. und 51ff. auch von Christus getragenen Vollbartes der Geheilte in Nr. 10 den bloßen Schnurrbart und der vordere der von den Räubern Zurückgelassenen in Nr. 11 Schnurrbart und Knebelbart trägt.

Aber es ist doch nur ein mehr oder weniger starker Einschlag, was dies alles bedeutet. Der eigentliche Zettel der in unseren Zeichnungen herrschenden Tracht kommt immer noch von den Überlieferungen der christlichen Antike her. Die alte Verbindung von Tunika und Pallium ist nicht nur die ständige Kleidung der heiligen männlichen Personen, die von Christus von Nr. 32 ab, von Simeon in Nr. 6, Johannes dem Täufer in Nr. 41 und Joseph von Arimathäa in Nr. 46, sowie von verschwindenden Ausnahmen abgesehen vom Nährvater Joseph, den Engeln und den Aposteln getragen wird. Sie kehrt auch sonst häufig genug wieder, so bei Herodes in Nr. 1, dem Götzenpriester in Nr. 9, dem οἰκονόμος (?) in Nr. 15, einem der zu Tische Sitzenden in Nr. 17, der Gestalt hinter den Schwestern in Nr. 18, dem sitzenden Manne in Nr. 23, der auf der Anhöhe sitzenden Gestalt in Nr. 30, dem Färber Salem in Nr. 34 und der Gestalt hinter Jesus in Nr. 36. Nicht minder beruhen auf antiker Tradition die hohe spitzzulaufende phrygische Mütze, welche die Hirten in Nr. 3, und die mit einer einzigen Ausnahme gegürtete bis zu den Knieen reichende Exomis, die gleich ihnen die Räuber in Nr. 21, Judas in Nr. 32, die Knaben in Nr. 37, der vom Tode erweckte Knabe in Nr. 39, der Diener in Nr. 42 und die Soldaten in Nr. 47 tragen. Auch der im übrigen als Männerkleidung gegebene bis zu den Knöcheln reichende Leibrock mit oder ohne Schmuckstücke an den Ärmeln und der Halsöffnung läßt sich wohl mindestens ebensogut von dieser Seite her als von derjenigen mittelalterlich-orientalischen Kostüms begreifen. Ein Gleiches gilt von der Frauenkleidung. Einen Schleier und Mantel an einem Stück darstellenden Überwurf tragen hier über der langen Frauentunika die Muttergottes in den

Nrn. 3f., 9f., 21, 24 und 49, das vom Aussatz geheilte Mädchen in Nr. 15, die Mutter in Nr. 16 und die Schwestern in Nr. 19. Statt des fraglichen Überwurfes erkennt man eine Paenula mit getrenntem Kopftuche bei der Muttergottes in den Nrn. 2, 6, 8, 13, 19 und 42 und bei der hilfesuchenden Frau in Nr. 24., die Paenula und eine Art von Spitzenhäubchen bei der Peinigerin des Kleopas in Nr. 26. Unklar ist es bei Maria in den Nrn. 11 und 15, ob es sich um den einheitlichen Überwurf oder um Paenula und Kopftuch handelt. Tunika und Pallium nach Männerart scheint die Witwe in Nr. 40 zu tragen. Wenn im übrigen weibliche Gestalten in der bloßen Tunika gegeben werden, so dürfte das Fehlen einer Bedeckung des Kopfes meist als Zeichen der Trauer gedacht sein. Jedenfalls trifft dies dann zu, wenn wie bei den Schwestern in Nr. 18, der Fürstin in Nr. 29 und der vom Teufel Gequälten in Nr. 30f. zugleich, wie es bei der genannten Witwe der Fall ist, das Haar aufgelöst in ungeordneten Strähnen auf die Schultern fällt.

Indessen ist es keineswegs das Gebiet der Tracht allein, wo die Federzeichnungen vom Jahre 1299 ein höchst merkwürdiges Nebeneinanderstehen mittelalterlich-orientalischer und frühchristlich-spätantiker Elemente aufweisen. Ich habe bereits auf den Anachronismus hingewiesen, vermöge dessen in Nr. 6 ein Altarkreuz den Altar des Tempels in Jerusalem schmückt. Dazu halte man die bezeichnend orientalische Weise, in der sitzende Gestalten vielfach mit überschlagenen Beinen hocken, oder die mit der Brautkrone des griechischen und syrischen Trauungsrituals geschmückte Braut und das Musikantenpaar in Nr. 20, und man wird sich auch abgesehen von den Fragen der Tracht völlig in die Sphäre des den Zeichner Ishaq ibn Abî-l-Farağ selbst unmittelbar umgebenden mesopotamischen Lebens hineinversetzt fühlen. Stellt man demgegenüber aber etwas wie das in Nr. 17 gegebene Mahl am Sigma, so hat man es hier mit einer rein und ganz antiken Mahlszene zu tun, die genau in der vorliegenden Komposition unmittelbar aus einem illustrierten Buche des 4. bis 6. Jahrhunderts kopiert sein könnte.

Besonders entschieden verraten zweifellos die nicht auf die apokryphen Kindheitswunder gehenden Darstellungen einen ikonographischen Charakter, der viele Jahrhunderte über die Entstehungszeit der Mardîner Handschrift hinaufweist. Auch unter ihnen ist zwar einzelnes unverkennbar zur Illustrierung des in ihr überlieferten Textes selbst neu erfunden. Bei der ganz einzigartigen Auferstehungsdarstellung Nr. 48 ist dieser Sachverhalt mit Händen zu greifen. Auf der anderen Seite bildet Nr. 53 ein sehr merkwürdiges Beispiel unverständiger Typenmischung. Denn die Jüngergruppe, die hier unter dem von Engeln in der Mandorla getragenen thronenden Christus eines echten frühchristlich-byzantinischen Himmelfahrtsbildes gegeben ist, entstammt vielmehr einem entsprechenden Verklärungsbild.[1] Aber im allgemeinen wird hier doch recht oft eine in ein verhältnismäßig sehr hohes Altertum zurückreichende letzte Grundlage des Gebotenen mit großer Klarheit erkennbar. Ich nenne als Züge überraschender Altertümlichkeit die prinzipielle Zwei-, nicht Dreizahl der Magier, die in Nr. 4 lediglich aus ästhetischen Rücksichten symmetrisch verdoppelt sein dürfte, die Stärke, mit welcher in Nr. 41 der von Jakoby[2] ausgegrabene apokryphe Taufbericht mit seinem Aufwallen des Wassers und seiner Lichterscheinung die Komposition beeinflußt, die an das alte Colobium des gekreuzigten Christus erinnernden Leibröcke der Schächer in Nr. 45, die durch und durch frühchristliche Komposition der Grabeswache in Nr. 47 und die beherrschende Stellung, welche der Bericht des Matthäusevangeliums für die Osterszenen einnimmt. Ein in diesem Zusammenhang namhaft zu machendes Motiv ermöglicht sogar eine bestimmte Datierung. Es ist das Prunkkreuz, im Angesicht dessen Nr. 46 sich die Grablegung vollziehen läßt. Man erkennt in demselben auf den ersten Blick das kostbare Votivkreuz, das vor dem Perserstурme des Jahres

[1] Vgl. über die betreffende Bildkomposition nunmehr Heisenberg *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins.* Leipzig 1908. II S. 181—186.

[2] *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu.* Straßburg 1902.

614 im hallenumzogenen Prachthofe der Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe, seit der Restaurierung jener Bauten durch Modestos in dessen neuer Golgothakirche die traditionelle Kreuzigungsstätte bezeichnete. Spätestens vor dem völligen Untergang auch der Schöpfungen des Modestos im Jahre 1010, wahrscheinlich aber, da das Prunkkreuz noch unter freiem Himmel gedacht zu sein scheint, sogar vor 614 haben wir die Entstehung des in einem Exemplar vom Jahre 1299 zu uns redenden ikonographischen Typs anzusetzen.

Und nicht nur durch ihr Zurückgehen auf verhältnismäßig sehr alte letzte Vorlagen müssen die der kanonischen heiligen Geschichte gewidmeten Illustrationen der arabischen Handschrift aus Mardîn interessieren. Ich meine, daß in jenen letzten Vorlagen mit Sicherheit frühchristliche oder doch an der Grenze des Frühchristlichen stehende Bildtypen speziell mesopotamischer Prägung erkannt werden können. Schon die Provenienz der vorliegenden Handschrift weist in diese Richtung. Bestimmte Einzelheiten zunächst positiver Natur kommen hinzu. Auf den allem Anscheine nach spezifisch mesopotamischen Charakter des Kreuzigungsbildes habe ich bereits in anderem Zusammenhang hingewiesen.[1] Dem syrischen Osten eigentümlich ist es ferner, die „andere Maria“ von Matth. 28. 1, wie es die Beischriften von Nr. 49 tun, in der Muttergottes zu erkennen. Die betreffende Miniatur der syrischen Handschrift Nr. 31 der Bibliothèque Nationale zu Paris ist hier zum Vergleiche heranzuziehen. Mit derjenigen, welche das Himmelfahrtsbild des aus dem sassanidischen Kunstkreise stammenden Permer Silbertellers[2] aufweist, ist endlich die Anordnung der Apostel in dem Pfingstbilde Nr. 54 identisch.

Dieses Pfingstbild führt aber noch zu einer hier zu berührenden wichtigen Erscheinung negativer Art hinüber. Wie in ihm, so ist noch in einer Mehrzahl von Darstellungen, für deren Gegenstände sich kanonische Kompositionen frühe

[1] In dem Aufsatz *Der Crucifixus mit dem königlichen Diadem auf einem modernen mesopotamischen Silberdeckel* RQs. XXIV S. 30—50.

[2] Abgebildet bei Reil *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi.* Leipzig 1904, Taf. II.

genug gebildet haben, in unserer arabischen Handschrift etwas wesentlich von jenen meiner Überzeugung nach durch den spätantiken Hellenismus Palästinas geschaffenen und aus ihm in die byzantinische Kunst übergegangenen Kompositionen Verschiedenes gegeben. Ich nenne, um auf die einer eingehenderen Erörterung bedürftigen Darstellungen der Geburt und Magieranbetung nicht näher einzugehen, nur die Szenen der Hypapante, der Erscheinung auf dem Galiläaberge und der Betastung durch Thomas in den Nrn. 6 bezw. 51f. Jeder sieht da die starken Abweichungen vom byzantinischen Normalschema, das durch eine der Monzeser Ampullen wenigstens für die Betastungsszene als ein auf dem palästinensischen Boden erwachsenes erwiesen wird. Nachdem aber einmal der Zusammenhang der betreffenden Schicht unserer Bilderfolge mit sehr alter christlicher Kunst des Ostens erhärtet ist, vermag ich in den hier fortlebenden folgerichtig nur im Gegensatze zu jenen palästinensisch-byzantinischen näherhin mesopotamische Bildtypen zu erblicken, und setze somit vorerst den höchsten Wert der Federzeichnungen Ishaq ibn Abî-l-Farağs darein, daß sie uns einen Nachhall der Typenwelt frühchristlich-mesopotamischer Kunst vermitteln dürften. Ikonographische Detailarbeit wird Umfang und Treue dieses Nachhalls näher zu bestimmen haben.

Die Kirchenbauten Jerusalems im vierten Jahrhundert in bildlicher Darstellung.

Von

Professor Dr. Augustin Stegenšek.

Die Verläugnung Petri auf dem Endstücke des Sarkophages Nr. 174 des Lateranmuseums ist abweichend vom gewöhnlichen Typus ganz symmetrisch und breit behandelt. Die Mittellinie nimmt eine Säule mit dem Hahn über dem Kapitell ein[1], zu beiden Seiten stehen Christus und Petrus. Hätte der Künstler nur die Fläche füllen wollen, so konnte er zwei Szenen nebeneinanderstellen wie am rechten Endstück, so aber scheint er nach einer monumentalen Vorlage gearbeitet zu haben, z. B. nach einem Apsismosaik.

Eigentümlich berühren uns ferner an diesem Sarkophage die Architekturen des Hintergrundes. Zunächst scheint es, obwohl sie hier ganz ausnahmsweise auftreten, daß sie nur dekorativ sind. Wir haben nämlich auf jedem Endstück oben je drei Bauten, in der rechten unteren Ecke auch einen Bau, und die Formen derselben scheinen nur der künstlerischen Abwechslung halber untereinander verschieden zu sein und allgemeine Musterbeispiele altchristlicher Architektur zu bieten. So wurden sie bisher auch aufgefaßt. Sind es aber wirklich beliebige Muster? Oder sind sie vielleicht nach bekannten Bauten abgezeichnet?

Bei allen acht dargestellten Bauten liegt die Fassade parallel mit der Bildfläche, das Schiff ist aber zur Seite geschoben, eigentlich aber sind die viereckigen Bauten übereck gestellt und dann platt gedrückt. Bei jeder Baugruppe ergeben sich interessante Details. Bei der linken sind die oberen drei Bauten mit einer zinnenbewehrten Mauer verbunden,

[1] Meistens findet sich der Hahn zu Füßen Petri.

doch so, daß die Fassaden in der Mauerflucht liegen, ja, teilweise auch die Seitenwände. Der Künstler will die ganze Außenansicht jedes einzelnen Baues zeigen, wenn er auch die Stadtmauer unterbrechen muß. In seiner primitiven Kunstsprache will er sagen, daß jedenfalls die zwei rechten Bauten hinter der Stadtmauer liegen, und zwar sehen wir zunächst einen runden Zentralbau mit dem Christusmonogramm auf der Kuppel, dann eine zweigeschossige Kirche, d. h. jedenfalls eine Basilika mit höhergestelltem anschließenden Rundbau, und zum Schluß ein zweigeschossiges Haus ohne eine Apsis. Vor der Stadtmauer auf felsigem Abhang steht ein weiterer Bau da. Wie kommt es, daß der Künstler, der sonst immer zwei bis drei Ansichtsflächen seiner Architekturen gibt, sich hier mit dem reinen Aufriß der Fassade begnügt? Ist denn kein Schiff vorhanden? Die Ausrede wegen Platzmangels können wir nicht gelten lassen, denn der Künstler konnte diesen Bau, (ähnlich wie auf dem rechten Endstück) nach geringer Verschiebung der Figur Christi zwischen diesem und der Säule anbringen. Oder ist diese Fassade nur der mit Pilastern und Giebel geschmückte Eingang zu einer Felsengrotte? Wir können nun diese vier Bauten im Grundriß skizzieren[1], wobei aber zu bemerken ist, daß die Orientierung der Bauten daraus nicht gefolgert werden darf. denn bei der Gewohnheit, jede Fassade parallel mit der Bildfläche zu führen, ist die Erstreckung des Schiffes sowohl nach Westen wie Osten, nach Süden wie Norden möglich. Für die Identifizierung der Architekturen kommt demnach nur die Gesamtgruppierung in Betracht. Vgl. Fig. 1.

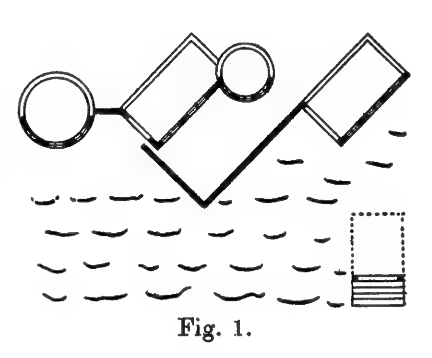


Fig. 1.

Wir haben gleich anfangs aufmerksam gemacht auf die

[1] Das Grottenportal ist im Verhältnis zu den oberen Portalen viel größer, weil es eben näher ist. Im Grundriß wurde deswegen die perspektivische Verkürzung berücksichtigt.

monumental komponierte Szene der Verleugnung des hl. Petrus, die vielleicht in einer Kirche, vielleicht sogar an der Stätte, wo die Voraussage der Verleugnung geschehen ist, auf dem Sion, angebracht war. In diesem Zusammenhang ist es auch wahrscheinlich, daß wir im Hintergrunde die Bauten des christlichen Sion vor uns haben. Hinter der Stadtmauer liegen da vom Osten gesehen in einer Reihe von Süden nach Norden (von links nach rechts) ein unbekannter Rundbau[1], dann die Apostelkirche mit dem Coenaculum und das Kaiphashaus, am Ostabhang des Sion aber, vor der Stadtmauer, die Grotte der Reue Petri.

Die Sionskirche wird schon erwähnt von Kyrillos von Jerusalem[2], ebenso von der Aetheria, welche die Sionskirche, in der Christus den Aposteln erschienen ist[3], von der Hl.-Geistkirche unterscheidet[4]. Der Armenier Moses Kagankatvatsi gibt uns von den beiden Bauten eine Beschreibung, die ebenso wie seine sonstigen topographischen Angaben dem Zustand des 7. Jahrhunderts entsprechen soll[5]. Danach befand sich zur Rechten der durch 80 Säulen in mehrere Schiffe geteilten, 100 Ellen langen und 70 Ellen breiten Kirche ein Saal mit einer hölzernen Kuppel, in der das letzte Abendmahl mit dem Erlöser dargestellt war. Die jüngsten Ausgrabungen auf dem Sionsberge haben eine beiläufig ebenso große (zirka 60 m : 40 m), gegen Osten gerichtete Basilika

---

[1] Vielleicht ein Turm mit dem Stadttor, durch welches Petrus vom Engel hindurchgeführt wurde. „*Prope uero illic* (bei der Sionskirche) *est porta, de qua angelus Petrum eduxit*". So der Anonymus des Petrus diaconus. Geyer, *Itinera hierosolymitana saeeculi IV—VIII.* Vindobonae 1898 *(Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. XXXVIIII)* S. 108.

[2] Οἴδαμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον . . κατελθὸν . . ἐνταῦθα ἐν Ἱερουσαλὴμ, ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων ἐκκλησίᾳ. Migne, *P. G.* XXXIII, Sp. 924.

[3] Geyer, a. a. O. S. 75, 79, 81, 91, 92, 93, 95, 96.

[4] Geyer, a. a. O. S. 94 . . „*ipse est locus in Sion alia modo ecclesia est*". Wenn nach Kyrillos das Coenaculum im oberen Stockwerk lag, war es nach der Aetheria nicht in der Hauptkirche von Sion, sondern wie wir es sonst wissen, in einem Anbau. — Für das 13. Jahrhundert ist eine selbständige Kirche des hl. Geistes bezeugt. Vgl. Michelant, *Itinéraires à Jérusalem rédigés en français,* Genève 1882, ad an. 1231.

[5] „*To the right of the church (of Holy Sion) the chamber of the mysteries, and a wooden cupola in which is imaged the sacred supper of the Saviour*". Palestine Exploration Fund, 1896, S. 347.

kenntlich werden lassen, wobei der heutige Abendmahlssaal zur rechten Seite derselben, und zwar gegen ihr Ende zu zu liegen kommt.[1] Der rätselhafte Kuppelbau hinter dem Hahn in unserem Sarkophag entpuppt sich somit als das Coenaculum, zugleich als der Ort, wo Christus dem hl. Petrus seinen Fall vorausgesagt hat. Kyrillos von Jerusalem erwähnt auch das Haus des Kaiphas, das zu seiner Zeit wüst und öde dagestanden ist[2]. Leere Höfe und Hallen, ein öde dastehender Baukomplex, schließen aber eine Kapelle zur Erinnerung an die durch Christi Leiden geheiligte Stätte nicht aus. So bietet die Identifizierung der oberen drei Bauten keine besonderen Schwierigkeiten[3]. Fraglicher ist schon der Ort der Reue des hl. Petrus. Er wird erst im 8. Jahrhundert genannt, aber man muß sich vor Augen halten, daß die Erwähnungen in den Pilgerberichten meist zufällig geschehen und sich auf die bedeutendsten Monumente beschränken, andererseits wissen wir, daß zur Zeit der Aetheria die meisten alt- und neutestamentlichen Szenen lokalisiert waren. Wir können demnach annehmen, daß auch der Ort der Reue Petri, der bei den Evangelisten gewissermaßen vorausgesetzt ist[4], schon zu ihrer Zeit irgendwo fixiert war. Die Kirche der Μετάνοια τοῦ ἁγίου Πέτρου wird literarisch zuerst in dem Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας frühestens für den Beginn des 8. Jahrhunderts bezeugt[5]. Die Grotte, in die man auf

[1] Düsterwald, *Der Jerusalempilger*, Cöln, 1910, S. 184.

[2] „Ἐλέγξει σε ἡ οἰκία Καιάφα, διὰ τῆς νῦν ἐρημίας δεικνύουσα τοῦ κριθέντος ἐκεῖ τότε τὴν δύναμιν“ Migne, a. a. O. Sp. 817.

[3] Eine kritische Geschichte der Heiligtümer des Sionsberges wäre sehr erwünscht. Bei Arculphus (Geyer, S. 244) sind z. B. alle hl. Erinnerungen in den Ecken eines Saales verteilt, beim Russen Daniel (im Jahre 1011) wurden die gleichen Szenen in zwei Seitenschiffen, dann in einer hinter dem Chor gelegenen Kapelle und auf einer Empore lokalisiert, heutzutage, wo den Pilgern nur das coenaculum offensteht, wird wiederum dieses allein als der Schauplatz der überlieferten Ereignisse angesehen.

[4] Matth. 26, 75: Ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσε πικρῶς, ebenso Luk. 22, 62. Nachdem der hl. Petrus hinaus aus dem Hause war, hat er bitter geweint, jedenfalls an einem ruhigen, ungestörten Ort.

[5] Ausgabe von Papadopulos-Kerameus in den Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, II, St. Petersburg 1894 und gekürzte Ausgabe mit russischer Übersetzung und Kommentar von N. Dmitriev in Kasan 1894

32 Stufen hinabstieg und mit der die Kirche in Verbindung stand, wird sogar erst von Saewulf im Jahre 1102 und vom Abte Daniel erwähnt, selbstverständlich war sie aber vor der Kirche da und der Anlaß zu deren Erbauung. Daß in Jerusalem einzelne kirchliche Traditionen wegen der verschiedenen Wechselfälle, die die Stadt und deren Heiligtümer getroffen haben, ihren Platz öfters verändert, geben wir gerne zu, und es wird dies von Tag zu Tag immer klarer, aber eine freie Erfindung von biblischen Erinnerungsstätten ohne Grundlage einer Tradition scheint uns ausgeschlossen. Außerhalb der Stadtmauer, gegen den Siloateich zu lag also der Ort der Reue Petri[1] und in dieser Gegend ist er auch auf unserem Relief wiedergegeben. So haben wir auf dieser Tafel vor uns die Heiligtümer des Sionsberges, wie sie die Pilger der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts etwa von der Höhe nördlich vom Siloateich aus gesehen haben — in der Nähe die Grotte am felsigen Hügel, darüber die Stadtmauer und dahinter die herrlichen Bauten[2].

Wie steht es mit den Architekturen am rechten Endstücke? Hier haben wir oben eine Gruppe von eng aneinander gerückten Bauten, die demnach nahe beieinander stehen müssen, in der Mitte ist ein kleiner Kuppelbau ohne Fenster, links eine Basilika mit einer Apsis, rechts ein großer Rund-

(Вогослуженіе страстной и пасхалной седмицъ во св. Іерусалимѣ IX—X.B). Über das Alter des Textes und die darin vorausgesetzte Topographie Jerusalems handelte in ausgezeichneter Weise A. Baumstark OC. 1. V. 227—289.

[1] „Ἔξωθεν δὲ τῆς πόλεως δεξιόν, πλησίον τοῦ τείχους ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, ἔνθα ἐξελθὼν ὁ Πέτρος ἔκλαυσε πικρῶς“. Ἐπιφανίου μοναχοῦ τοῦ Ἁγιοπολίτου, Διήγησις . . περὶ τῆς Συρίας καὶ τῆς ἁγίας πόλεως καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἁγίων τόπων, Migne, *P. G.* CXX, Sp. 264.

[2] Nachdem im Obigen unsere ursprüngliche Deutung des linken Sarkophagendes auf Wunsch der Redaktion als topographisch-künstlerisch berechtigter abgedruckt worden ist, bei welcher der Bildeindruck des Hintergrundes ein einheitliches Gesichtsfeld umfaßt, möchten wir nun hier unsere jetzige, historisch mehr befriedigende Erklärung geben, die das Bild als willkürliche Zusammenstellung wichtiger Kirchen ansieht. Die Voraussage der Verleugnung Petri hat als Ergänzung das Lokal, in dem dies geschehen ist, die Abendmahlsrotunde mit der Sionskirche, die hinter der Stadtmauer liegen. Diese Mauer ist auch bis an die zwei weiteren Bauten hinzugeführt, doch jedenfalls nur aus Mangel an Lokalkenntnis von seiten des Künstlers, der als Vorlage nur Skizzen von einzelnen Bauten,

bau mit einer Kuppel und gegiebeltem Vorbau. Die Hauptkörper der beiden Bauten wurden vom Bildhauer wegen Raummangels in der Mitte auf die entgegengesetzten Seiten auseinandergeschoben und um eine vertikale Achse um 90° gebrochen. Zur Basilika führt eine Treppe und Fenster schmücken nach orientalischer Weise ihre Apsis. Eine einfachere Kirche ist unter den drei oberen Bauten dargestellt. Aus dem Grundriß des dargestellten Baukomplexes folgt nichts in bezug auf die Orientierung der einzelnen Heiligtümer und auch nicht in bezug auf die Entfernung des unteren Baues von der oberen Gruppe. Vgl. Fig. 2.

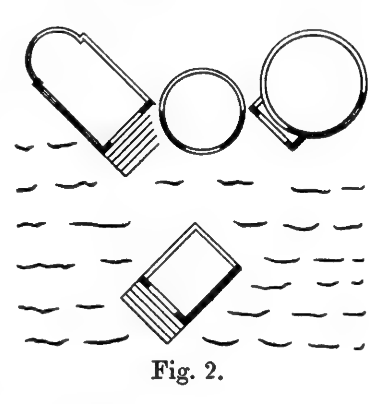


Fig. 2.

Dargestellt ist die konstantinische Νέα Ἱερουσαλήμ auf dem Golgothahügel, links das Martyrium, dann die Kapelle *Ad Crucem* und die Anastasis. Um diese unsere Annahme zu beweisen, müssen wir zunächst die Stellung der drei Bauten zu einander, die vielfach umstritten ist, dann aber auch das Aussehen eines jeden derselben speziell besprechen.

Die Gruppierung der Bauten erhellt aus Eusebius *De vita Constantini*, III, Kap. 34—39. Er geht bei der Beschreibung

aber keine zusammenhängende Stadtansicht hatte. Denn diese zwei Bauten liegen außerhalb der Stadt, auf dem Ölberge, und sind das Imbomon, die runde Himmelfahrtskirche, und die konstantinische Eleonakirche, die Ölbergbasilika mit der Grotte, in der der Herr die Apostel zu unterrichten pflegte. Die auf dem Sarkophag dargestellte Grotte ist die seit dem 14. Jahrhundert sogenannte Grotte der Todesangst Christi *(antrum agoniae)* am Fuße des Ölberges, die bei den altchristlichen Schriftstellern verschiedene Bedeutung hatte (Geyer, S. 23, 109, 142, 170 und 241 und Trusens Aufsatz *Geschichte von Gethsemane* in der *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1910, S. 57—96). Solche Zusammenstellungen von charakteristischen Monumenten zu Städtebildern ohne Rücksicht auf die gegenseitige Lage der einzelnen Bauten kommt öfters in der Kunst vor, so z. B. im Stadtbilde Roms von Cimabue in Assisi (Strzygowski, *Cimabue und Rom*, Wien 1888. Tafel IV), in der Darstellung Jerusalems durch Memling in seinem Marienleben und in der Passion Christi (nachgewiesen von uns in einem demnächst erscheinenden Aufsatze).

von Westen nach Osten vor. Das Haupt, das äußerste Ende (κεφαλή) des ganzen Baukomplexes ist der Bau (οἰκοδομή) des Grabdenkmales (μνῆμα), der die hl. Grotte (ἄντρον) in sich faßt und geschmückt ist mit Säulen. Deren Distanz von dem ἄντρον ist nicht angegeben, folglich auch der Durchmesser der οἰκοδομή nicht bekannt. Doch muß sie eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben, da sie im Verhältnis zu ihrem, in seiner Breite uns bekannten Atrium stehen mußte.[1] Vom μνῆμα gehen wir der Reihe nach (ἑξῆς) weiter (διέβαινε) zum zweiten, inneren oder Westatrium und dann zur Basilika (ἐκκλησία), von der Hauptschiff (νεώς, οἶκος, βασίλειον), die Nebenschiffe (στοαί) und die Apsis (ἡμισφαίριον) beschrieben werden. Die Fassade ist im Osten, wo die drei Tore sind, ihr gegenüber (ἀντικρύ) am Ende des Hauptschiffes (ἐπ' ἄκρου τοῦ βασιλείου), zusammenfassend (τὸ κεφάλαιον) den ganzen Bau, die Apsis. Vor der Kirche ist dann der erste, äußere oder östliche Hof (ἡ αὐλὴ πρώτη) und davor liegen die προπύλαια.

Die gleiche Anordnung der drei Bauten erhellt aus den Schilderungen der Aetheria. Die Anastasis liegt im äußersten Westen der von Konstantin eingeebneten und zum Teil in den Abhang hineingeschnittenen Baufläche und unmittelbar hinter ihr ist eine Terrainstufe von 10 m, weswegen es von den Mönchen, dem Bischof und Klerus, teilweise auch von einigen der Laien, heißt, daß sie in der Frühe zu ihr heruntersteigen *(descendere)*, selbstverständlich von ihren Wohnungen, die im Westen und Norden der Anastasis damals wie heutzutage werden gelegen haben[2]. Zur Zeit der Aetheria war die

[1] Seine Längsachse ist gegeben durch das ἄντρον, seine südseitige Begrenzung durch das gegenwärtige Südportal der Grabeskirche, von dem wenigstens das erste Geschoß antik ist. Strzygowski, *Orient oder Rom*, Leipzig 1901, S. 127ff.

[2] Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche* I. Leipzig, 1908, S. 92 meint, daß mit diesem Ausdruck, der nach ihm gewöhnlich für das Betreten der Anastasis gebraucht werde, die Anastasis als Krypta charakterisiert sei, und zwar sucht er sie im Raum der heutigen Helenakapelle. Doch das Wort *descendere*, das wie gesagt ganz anders zu verstehen ist, kommt nur dreimal vor, gegenüber von 20 Stellen, wo andere Wörter für das Betreten der Anastasis gebraucht werden (so *ire* (8), *venire* (3), *pervenire* (1),

Anastasis gleichsam die Kloster- und die Hauskirche für die Mönche und den Klerus, das Martyrium war aber die Pfarrkirche für die Laien. Die erstere ist Tag und Nacht das ganze Jahr hindurch von frommen Leuten voll, die letztere kommt nur an Sonntagen und großen Feiertagen zur Verwendung. Die Prozessionen von auswärts kehren meistens zur Anastasis zurück und zwar; ohne das Martyrium zu berühren, nur am Pfingstsonntag nachmittags wird letzteres durch das Ostportal betreten, so daß wir mit Recht annehmen können, daß in jener Zeit den gewöhnlichen Zugang das Südportal des inneren Atriums bildete, von wo man dann alle drei Heiligtümer (vor allem die Anastasis) nach Belieben besuchen konnte.

Die Gruppierung der drei Bauten in der Westostlinie erhellt auch aus dem sogenannten *Breviarius*, der von Osten nach Westen die Basilika, das (innere) Atrium mit dem Golgothafels und die runde Auferstehungskirche beschreibt. Die gleiche Anordnung haben wir auch in unserem Relief.

So bleibt uns nur noch der Nachweis, daß die Darstellungen desselben auch im Detail den historischen Bauten entsprechen.

Die Anastasiskirche war zu Zeiten der Aetheria für den täglichen Gottesdienst bestimmt, also ziemlich groß[1], doch nur die *ecclesia minor* gegen das Martyrium, das ausdrücklich *ecclesia maior* heißt. Nach der gewöhnlichen Anschauung ist sie auch auf dem Pudentianamosaik als der Rundbau links vom Prachtkreuze wiedergegeben, und so haben wir keinen Grund, an ihrer Existenz in unserem Relief zu zweifeln.

---

intrare (3), *ingredi* (2), *accedere* (1), *procedere* (1) und für das Herausgehen *ire* (1), nie aber *ascendere*). Überhaupt erhellt aus allen Prozessionsbeschreibungen, daß zunächst die drei Bauten auf gleichem Niveau lagen.

[1] Aus der *adoratio crucis* am Karfreitag, die vier relative Stunden dauerte, kann man auf eine Anzahl von 1600 bis höchstens 2000 Kirchenbesuchern schließen, die heutige Anastasis hat aber nur einen Fassungsraum für etwa 1300 Personen, und wenn man fordert, daß diese auf den Altar vor der spelunca sehen und bequem stehen, ist die Zahl von 500 kaum zu überschreiten. Höchstens so viele werden wir auch beim täglichen Gottesdienste finden. Es erhellt aber auch daraus, daß alle jene Rekonstruktionen falsch sind, die eine kleinere Anastasis, als die gegenwärtige, annehmen.

Wegen des Martyriums ist nur zu bemerken, daß die Existenz einer Apsis aus Eusebius erhellt, ebenso aus dem Bericht der Aetheria (*„retro in apside post altarium ponitur cathedra episcopo“*, Geyer, S. 98) und zwar liegt diese Apsis nach dem Breviarius im Westen (*„magna ab occidente est apsida“* S. 153). Wegen der Kapelle Ad Crucem ist die allgemeine, zuerst von Ajnalov begründete Ansicht, daß der Golgothafels eine unter freiem Himmel stehende und von einem dekorativen Denkmalkreuze geschmückte Felsspitze gewesen und im Pudentianamosaik treu abgebildet sei. Nach unserer Ansicht war aber über diesem Fels samt dem Prachtkreuze ein geschlossener Bau errichtet, rund oder viereckig[1], jedenfalls aber mit einer Kuppel gekrönt.

Das Mosaik spricht nicht dagegen, denn der Künstler wollte als Hintergrund für den verherrlichten Christus das τρόπαιον in Kreuzesgestalt samt dem Denkmal der Auferstehung (Anastasis) und der Himmelfahrt (Imbomon) haben und konnte deswegen ein Schutzdach über dem Denkmalkreuz nicht darstellen.

Ja, die literarischen Zeugnisse fordern sogar einen selbständigen Bau über dem Golgothafels.

1. Aetheria spricht von einer *ecclesia Crucis* anläßlich der Osterfeier (*„ornatus ecclesiae vel Anastasis aut Crucis aut in Bethleem“*, Geyer S. 76), die ein Teil der konstantinischen Bauten (fabrica) ist. (*„Nam quid dicam de ornatu fabricae ipsius quam Constantinus hornauit . . . tam ecclesiam maiorem quam Anastasim uel ad Crucem uel cetera loca sancta in Jerusolima“*). Als Kirche wird der *locus ad Crucem* auch am Schluß des Aetheriaberichtes, bei Besprechung der Kirchweihe angeführt: (*„His ergo diebus enceniarum ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per pascha uel epiphania, et ita per singulos dies diuersis locis sanctis* (das sind die früher erwähnten *ecclesiae*) *proceditur ut per pascha* (am

[1] Wenn dem Bildhauer nur eine Umrißskizze vorlag, konnte er leicht den viereckigen Bau als rund wiedergeben. So kommt es bei neuzeitlichen Ansichten von Burgen öfters vor, daß von Kupferstechern runde Türme viereckig und umgekehrt abgebildet wurden.

Samstag ist der Gottesdienst *ante Crucem) uel epiphania* (am Oktavtag)". (Geyer S. 101).

2. Der Feiertagsschmuck des Ortes *Ad Crucem* mit *vela* und *cortinae*, die man in den Interkolumnien von Säulengängen, an den Wänden und vor den Türen (vgl. unser Bild!) anzubringen pflegte, verlangt wenigstens eine Säulenstellung um das Denkmalkreuz („*Qui autem ornatus sit illa die ecclesiae uel Anastasis aut Crucis aut in Bethleem, superfluum fuit scribi. Ubi extra aurum et gemmas aut sirico nichil aliud uides: nam et si uela uides, auroclaua oloserica sunt, si cortinas uides, similiter auroclauae olosericae sunt*". Geyer, S. 76. „*Ac sic ergo per octo dies haec omnis laetitia et is ornatus celebratur in omnibus locis sanctis, quos superius nominavi*" S. 77. Vgl. auch S. 91 bezw. 101).

3. Die *ecclesia Crucis* ist ein kompakter Bau, denn beim täglichen Abendgottesdienst werden die Lichter vor ihr und hinter ihr angezündet, während bei einer offenen Säulenstellung die Anbringung von Lichtern an den Arkaden genügt hätte, um nach vorn und rückwärts Licht zu verbreiten und dazu schöner gewesen wäre.

4. Die Ausstellung der Kreuzesreliquie am Karfreitag vormittag geschah jedenfalls unter einem Dache, da Aetheria erst in bezug auf die nachmittägige Feier im Atrium die Nichtberücksichtigung der Witterungsverhältnisse hervorhebt[1].

Die *ecclesia Crucis* stellen wir uns ähnlich vor wie die *ecclesia Golgothana* Arkulphs. Das Denkmalkreuz steht bei der Westtüre, der freie Raum mit dem Altar ist gegen Osten. Um einen Vergleich zu gebrauchen, diente das Atrium als Kirchenschiff, der Golgothafels entsprach der geheiligten

[1] Hierbei sei erwähnt, daß die Annahme eines speziellen Atriums vor der Kreuzkapelle (Mommert) unmöglich ist. Es ist doch „*omnis populus*" anwesend, also an 2000 Personen, welche sich besonders in der südlichen Hälfte des Atriums, im Porticus und beim Südportal drängen, um die Vorlesung besser zu hören, so daß das Südportal nicht geöffnet werden konnte. (Subjekt ist *locus iste*, also das Atrium, der Ausgang nach außen, nicht also der Zugang von der Kreuzkirche, wie Heisenberg will, da dieser Zugang für die Leute irrelevant war, ebenso auch für den Klerus, da diesem das Osttor und der Weg ins Martyrium freistand.) Das ganze Westatrium konnte höchstens an 3100 Personen fassen.

Stätte der Krypta mit dem Altar, der rückwärtige Teil wurde als Presbyterium benutzt. Dieser Vergleich hilft verstehen, warum manche Zeremonien *ante*, andere *post Crucem* stattfanden.

5. Zwei Türen (*ostia*) führten in diese Kirche, jedenfalls im Osten und Westen, wie es der Gottesdienst verlangte. An Türen in den angeblichen, den Golgothafels schon zur Zeit der Aetheria umgebenden cancelli ist nicht zu denken, denn *ostium* heißt bei ihr immer Kirchentür und Kapellentür, und das Passieren der cancelli drückt sie durch *ingredi* (zweimal), *intrare* (2) und *exire* (2) ohne *ostium* aus, schließlich erwähnt sie überhaupt keine *cancelli* bei der *ecclesia ad Crucem*.

6. Auch der sogenannte Breviarius, auf den man sich am liebsten für die liebgewordene Vorstellung eines unter freiem Himmel stehenden Kreuzes beruft, sagt nichts anderes als die Aetheria aus!

Da heißt es: „*Est ibi atrium grande, ubi crucifixus est Dominus. In circuitu in ipso monte sunt cancellae argenteae, et in ipso monte genus silicis admoratur. Habet ostia argentea, ubi fuit crux Domini exposita, de auro et gemmis ornata tota, caelum desuper patente*". Aus der verderbten Stelle wird nicht klar, ob die silbernen Türe eine Kapelle schmücken (*habet!* nicht *habent!*), wie wir meinen, oder aber die *cancelli.* Sicher ist aber nicht die Rede vom Denkmalkreuze an der Spitze des Golgothafelsens, sondern von der Kreuzesreliquie („*crux Domini*"), die in einem vergoldeten und edelsteingeschmückten Kästchen den Pilgern unter freiem Himmel („*caelum desuper patente*") vor der Türe („*ostia argentea, ubi*" ..) ausgestellt wurde („*fuit exposita*"). Damit ist zu vergleichen der Bericht des sogenannten Antoninus über die Vorzeigung der Kreuzesreliquie im Atrium (Geyer, S. 172).

In einem älteren Kodex (9. Jahrhundert) lautet aber die verderbte Breviariusstelle folgendermaßen: „*et ibi est esca (exedra?)*[1] *ubi fuit persuscitatus, per quem fuit crux Christi*

[1] Doch *ecca* = *ecclesia* wie bei der Aetheria *(ecclesia Crucis)*!

declarata, et ipsa crux est est de auro et gemmas ornata et celum desuper aureum et deforas habet cancellam". Es ist also die Rede von einem geschlossenen Bau mit einer mosaikgeschmückten Kuppel darüber[1]. Und somit ist unsere Identifizierung mit dem römischen Reliefbilde gerechtfertigt[2].

Lassen sich demnach die oberen drei Bauten glücklich identifizieren, so ist es mit der Kirche links unten weniger vertrauenswürdig bestellt. Wir vermuten, daß es die Kirche am Bethesdateiche sei, die am Schluß des 4. Jahrhunderts[3] schon genannt wird, zu einer Zeit, wo das Praetorium des Pilatus noch öde dastand, wenigstens keine eigentliche Kirche besaß[4]. Da die Kirche östlich von den Golgothaheiligtümern liegt und 20 m tiefer als diese, so entspricht die Darstellung des gesamten baulichen Hintergrundes am rechten Ende des Sarkophages ebenso der Ansicht von Osten her wie die der Baugruppe des linken Endstückes.

---

[1] Auch die Stelle beim Theodosius, daß der Calvariae locus „*sub uno tecto est*", ist nicht von einem Cyborium über dem Golgothafels zu verstehen. Davon redet Theodosius überhaupt nichts. Er erwähnt den Altar am Fuße des Felsens und setzt es voraus, daß ein Altar nicht unter freiem Himmel stehen wird, das „*sub uno tecto*" betrifft aber den obenerwähnten Weg von der Anastasis zur Calvaria und der ist bedeckt, d. h. durch Portiken führend. Das gleiche sagt auch der Antoninus-Reisebericht in bezug auf die Strecke zwischen Golgotha und dem Martyrium („*basilica Constantini cohaerente circa monumentum uel Golgotha*", Geyer, S 172). Es braucht ja nur der südliche Porticus des Atriums gemeint zu sein, an dem das Golgothaheiligtum lag.

[2] Geyer, S. 87—88. — Weitere Notizen über die Kapelle oder wenigstens das *tugurium ad Crucem* siehe A. Heisenberg, a. a. O. S. 102—104 und109. — Betrachten wir, wie schon angedeutet, den Hof zwischen dem Martyrium und der Anastasis als eine (nicht ummauerte), nach Westen orientierte Basilika, so ist der Golgothafels mit seiner Kapelle der Hochaltar mit dem Cyborium, der Hof im Westen des Presbyterium, in dem der Bischof gegen Osten gewendet steht, wenn er zelebriert, der größere Teil des Hofes im Osten stellt aber das Kirchenschiff dar. Bei dieser Annahme lassen sich alle Feierlichkeiten, die Ad, Post und Ante Crucem stattfinden, leicht versteben. —

[3] Zuerst nennt sie Petrus von Sebaste c. 381 (C. Meistermann, *Nouveau Guide de Terre Sainte*, Paris 1907. S. 154) und dann die Biographie Petrus des Iberers c. 454. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, S. 94. („Und von dort ging er hinab in die Kirche, welche die des Pilatus heißt, von da in die jenes Paralytischen und nach dieser nach Gethsemane").

[4] Auch lag das Praetorium mehr südöstlich von der Golgothabaugruppe, die Bethesdakirche aber nordöstlich, demnach rechts beim Blicke von Osten.

Über den Zusammenhang der figuralen Darstellungen mit den Hintergrundsbauten läßt sich — mit Ausnahme der Verleugnung Petri — nichts Sicheres sagen. Es ist nichts gefährlicher, als Typen, die auf allen Sarkophagen vorkommen, einmal individuell zu deuten. Dazu müßte als Vorarbeit eine Geschichte der Sarkophagskulptur und eine Gruppierung der Sarkophage nach ihrem provinziellen Vorkommen vorausgehen. Deswegen wolle das Folgende nur als versuchsweise Andeutungen aufgefaßt werden.

Der Petruszyklus setzt am linken Ende mit der Verläugnung ein, es folgt an der Vorderseite im zweiten linken Abteil Petri Befreiung durch den Engel aus dem Gefängnis[1], dann in der Mitte rechts die Entgegennahme des göttlichen Gesetzes, zum Schluß am rechten Endstück die Führung des neutestamentlichen Israel durch Petrus unter dem Bilde Mosis. Die vier Szenen sind so in historischer Reihenfolge gegeben.

Mit ihnen verknüpft sich der Zyklus aus dem Leben des Herrn. Als erstes Bild können wir die Voraussage der Verläugnung Petri ansehen, es folgt in den zwei rechten Kompartimenten der Vorderwand seine Verurteilung durch Pilatus, im äußersten linken Interkolumnium sein Tod — gegeben im Vorbilde Isaaks —, in der Mitte seine Verherrlichung, am rechten Endstück wahrscheinlich die Heilung der Hämorrhoissa.

Ob nicht die Szene der Gesetzesübergabe mit Jerusalem, speziell mit der Sionskirche zusammenhängt? Mit Rücksicht auf die prophetischen Stellen: „*De Sion exibit lex et verbum Domini de Jerusalem*"[2], könnte eine derartige Darstellung ganz leicht die Sionskirche geschmückt haben. Weniger wahrscheinlich ist die Beziehung auf den Sion in dem Wasserwunder. Doch die blutflüssige Frau scheint frühzeitig mit Jerusalem in Beziehung gebracht worden zu sein. So nennt das apokryphe Evangelium des Nikodemus schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts unter jenen Personen, die am Richterstuhl des Pilatus für Christus ein Wort einlegen und sich demnach

[1] Kommt auch auf dem Sarkophag von Fermo vor. Vgl. Sybel, *Christliche Antike* II, S. 148.

[2] Js. 2, 3. Mich. 4, 2.

damals in Jerusalem aufhalten, auch die Hämorrhoissa. Weil der Blinde und die anderen dort erwähnten in Jerusalem geheilt worden sind, scheint der Autor des Evangeliums dies von der blutflüssigen Frau auch vorausgesetzt zu haben. Später wurde sogar die Stelle der Heilung gezeigt und zwar in der Nähe des Bethesdateiches. Es erwähnt sie Saewulf im Jahre 1102 und der russische Abt Daniel im Jahre 1109. Sollte es sich hier tatsächlich um die Szene der Hämorrhoissa handeln, so wäre es auch erklärlich, warum Christus bärtig erscheint, während er sonst stets nur bartlos dargestellt ist. Der Künstler hätte die für Paneas geschaffene historische Darstellung durch irgendwelche Vermittlung als Vorlage benützt. Doch sind dies lauter Vermutungen, die den Weg weisen sollen zu genaueren ikonographischen Untersuchungen. Unabhängig davon steht aber unser oben geführter Beweis, daß wir in den beiden Endstücken des interessanten Sarkophages Bilder von den altchristlichen Kirchenbauten in Jerusalem besitzen, eine Feststellung, die für die hierosolymitanische Topographie von größter Bedeutung sein dürfte.

Neben dem inhaltlichen Problem, das der Sarkophag bietet, drängt sich aber auch die Frage nach seiner Datierung auf. Stilistisch ist er auf das nächste verwandt mit der arca des Junius Bassus, die von Riegl, Wittig, Weiß-Liebersdorf und Sybel noch in die vorkonstantinische Zeit verlegt wird, so daß nach Sybels Meinung auch unser Sarkophag noch in die Zeit vor dem künstlerischen Verfalle der stadtrömischen Skulptur, wie sie sich am Triumphbogen des Kaisers Konstantin manifestiert (313), fallen würde. Da aber aus unseren Darlegungen folgt, daß er mindestens erst nach dem Jahre 336, der Konsekration der Golgothabauten, vielleicht aber erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gemacht wurde, so ist die erste Konsequenz, daß auch der Junius-Bassus-Sarkophag ganz gut im Jahre 359, wie er datiert ist, entstanden sein kann, die zweite aber, daß die stilgeschichtliche Entwicklung der stadtrömischen Skulptur noch ganz unklar ist, außer wenn wir an einen Import unserer und verwandter Sarkophage denken.

DRITTE ABTEILUNG.

A) MITTEILUNGEN.

Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem.

(Schluß)

III. Ritualien (mit Einschluß des Pontificale und Processionale).

Die Masse desjenigen, was auf dem griechischen Boden mit den Formularen der eucharistischen Liturgie im Εὐχολόγιον τὸ Μέγα vereinigt ist, erscheint im jakobitischen Ritus abgesehen von Elementen des kirchlichen Tagzeitengebetes meist auf eine Mehrzahl verschiedener Ritualbücher von wechselndem Umfange verteilt. Eine umfassende Kodifikation dieses gesamten liturgischen Stoffes hat allerdings im 12. Jahrh. der Patriarch Michaël I (1166—1199) unternommen. Das praktische Bedürfnis ließ aber in der Folgezeit sein zugleich dem Pontificale und Rituale des Abendlandes entsprechendes Werk in der Weise wieder zerfallen, daß die Formulare der nicht dem Bischof vorbehaltenen kirchlichen Funktionen eine von derjenigen des Pontificale unabhängige Überlieferung erfuhren. Neben Ritualien besonders für Taufe, Trauung und Begräbnis ist aus diesem Prozesse vor allem ein in abendländischer Terminologie etwa als Prozessionale zu bezeichnendes „Buch der Festbräuche der Herrenfeste“ hervorgegangen. Vgl. *Fbr.* S. 163 f.

18. — Pp. 174 numerierte und beschriebene + je hinten und vorn 14 weiße Blr. Format?. Ebd. Rote Leinwand. Schr. Serṭâ die S. zu 17 Zn. Nschr. Bl. 173v°. 174r°. Dat. Mkl. in Jer., Juni 1894 (n. Chr.). Schrbr. Diakon Simʿân ibn Jûsuf aus dem Dorfe [illegible]. Bestr. Metropolit Gregorios [illegible].

Pontificale („Buch aller heiligen priesterlichen Cheirotonien“), mit Ausnahme eines einzigen Stückes syr.

Enthält: 1) eine vom Bischof an die Weihekandidaten zu richtende Ansprache über Pflichten und Verantwortung des zu übernehmenden Ordo, verfaßt von einem Metropoliten Jaʿqûβ v. Maiφerqaṭ a) syr. und b) kar., 2) Weihe der Diakone, 3) Weihe der Priester, 4) Weihe des Katechumenöles, 5) Weihe von Altären, Altartischplatten und Kirchen, nach

der Matutin vorzunehmen, 6) Weihe der Sänger oder Psalten, 7) Weihe der Anagnosten, 8) Weihe der Subdiakone, 9) Einkleidung der Mönche, 10) Tonsur der angehenden Nonnen, 11) Reconciliation der zum Heidentum, Islam, Judentum, oder zu irgend einer Haeresie abgefallenen und zur (jakobitischen) Kirche zurückkehrenden Apostaten, 12) allgemeine Gebete zur Lossprechung von schweren Sünden. — Auf den vorderen weißen Blättern ist ein Verzeichnis seit 1894 im Mkl. vorgenommener Ordinationen angelegt.

19. — Pp. 62 (= A) + 47 (= B) Blr. verschiedenen Alters, denen hinten und vorn je einige weiße Blr. beigebunden sind, 0,198×0,145. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Serṭâ in B wohl eher noch des 17. als des 18. Jhs, die S. zu 15 (in A) bezw. 16 oder 17 (in B) Zn. Schm. Bl. 63 r° ein Flechtbandkreuz mit Umschrift: ܒܪ ܢܘܚܐ ܒܥܠܕܒܒܐ. Nschr. Zu A: Bl. 62 r°. Dat. A: Freitag 3. Tešrîn II 2117 (*Gr.* = November 1805).

Tauf- und Trauungsrituale, vorwiegend syr., einzelnes kar. und ar.

A. Taufrituale, enthaltend folgende Formulare: 1) die Taufliturgie des Severus v. Antiocheia bezw. die von diesem überarbeitete angebliche Taufliturgie des Klemens, aus dem Griechischen übersetzt durch Jaʿqûβ v. Edessa, 2) eine kürzere Taufliturgie des Severus, im Notfalle einer Lebensgefahr des Täuflings zu gebrauchen, 3) ein Formular für die Taufe eines einzigen weiblichen Täuflings, Rubriken und Schriftlesungen kar., alles übrige syr.

B. Trauungsrituale enthaltend folgende Formulare: 1) Anreden und Gebete an bezw. über die Brautleute ohne Überschrift, 2) Ritual der Einsegnung von Bräutigam und Braut, genannt ܛܩܣ ܐܟܠܝܠ (cf. ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος), 3) Ritual der Einsegnung einer zweiten Ehe (ܛܩܣ ܠܬܢܝܢ ܐܟܠܝܠ ܐܠܐܪܐܡܠ). In No. 1 Text kar., Rubriken ar., in No. 2 und 3 Rubriken, Schriftlesungen und Anreden an die Brautleute kar., die Gebete syr.

Zwei der beiden rückwärtig beigebundenen Blr. sind beschrieben und zwar stehen hier 1 r° zwei Gebete, dann folgen bis 2 v° Einträge über vorgenommene Trauungen.

20. — Pp. 88 Blr. 0,215×0,152. Ebd. Leder mit Goldpressung und der Raufschr. ܛܩܣ ܐܟܠܝܠ; Schr. Serṭâ, die S. zu 18 Zn. Nschr. Bl. 81 v°. 82 r°. Dat.

1815 (n. Chr.). Schrbr. Mönch Georgios ܪ̈ܘܪ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܚܡܬ ܡܚܠܘܦ, dem eine vom Metropoliten Eustathios von Jer. in Hama gefundene Vorlage diente.

Totenliturgie für Laien (ܛܟܣܐ ܕܥܘܢܕܐ ܕܥܠܡܝ̈ܐ) nach dem Ritus von Melitene und Nachbarschaft, syr.

Text Bl. 3r°—81r°. Derselbe umfaßt: 1) das Begräbnisritual für Männer, 2) das Begräbnisritual für Kinder, 3) das Begräbnisritual für Frauen, 4) einen Mîmrâ im siebensilbigen Metrum für den dritten, 5) einen solchen im zwölfsilbigen Metrum für den siebten, 6) einen solchen im siebensilbigen Metrum für den vierzigsten Tag nach dem Begräbnis.

21. — Pp. 162 Blr. 0,250×0,140. Ebd. Leder über Holzdeckeln. Schr. Serṭâ des 18. oder 19. Jhs, die S. zu 15 Zn.

Totenliturgie für Laien (ܨܠܐܗ ܐܠܓܢܐܙ ܐܚܕܝ ܠܥܡܐ ܐܠܐܡܘܐܬ), Text teils syr., teils kar., die Rubriken kar.

Enthält: 1) das Begräbnisritual für Männer, 2) das Begräbnisritual für Frauen, 3) das Begräbnisritual für Kinder, 4) Gebete für den dritten, 5) Gebete für den neunten, 6) Gebete für den vierzigsten Tag nach dem Begräbnis, 7) eine Trostrede die über den Toten gelesen wird. Kar. sind außer den Rubriken die Schriftlesungen und die einigen der syr. Gebetstexte beigegebenen Übersetzungen.

22. — Pp. 102 Blr. 0,200×0,162. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Der von den unierten „Chaldäern" gebrauchten sich näherndes Serṭâ, die S. zu 15 Zn. Nschr. fehlt, wird aber inhaltlich ersetzt durch eine Randbemerkung Bl. 98v°. Dat. 2127 (*Gr.* = 1815/16). Schrbr. Priestermönch Elias, Sohn eines ܡܩܕܫܐ aus dem Dorfe ܐܙܟܚ im Ṭûr ʿAβdîn.

Totenliturgie für den Klerus (ܠܥܘܢܕܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܘܡܫܡܫ̈ܢܐ) nach dem Ritus des Tûr ʿAβdîn, syr., einzelnes kar.

Text Bl. 3v°—99r°. Derselbe umfaßt: 1) das Begräbnisritual für Priester, 2) das Begräbnisritual für Diakone, 3) das Ritual einer am zweiten und 4) das Ritual einer am dritten Tag nach dem Begräbnis am Grabe abzuhaltenden Feier. Kar. sind einzelne Rubriken, die dem syr. Text einer evangelischen Perikope in Nr. 1 beigegebene Übersetzung und der Text sämtlicher Schriftlesungen in den Nrn. 3 und 4.

23. — Pp. 174 Blr. 0,128×0,078. Ebd. Leder mit Metallbeschlägen und einem Metallkreuz auf dem vorderen Deckel. Schr. Serṭa wohl des 18. Jhs, die S. durchschnittlich zu 14 Zn.

Kleines Rituale, entsprechend etwa dem griechischen Ἁγιασματάριον, teils syr., teils kar.

Text Bl. 2r°—174v°. Derselbe umfaßt: 1) ein Inhaltsverzeichnis kar., 2) Evangelienperikopen kar. und 3) Gebete teils syr., teils kar. je zum Gebrauch über Kranke, bei Weihungen und Segnungen verschiedener Art.

24. — Pp. 166 Blr. 0,247×0,176 ohne die Bindeblr. Ebd. Tuch über Pappendeckel. Schr. Serṭâ, die S. zu regelmäßig 17 Zn. Nschr. Bl. 165v°—166r°. Dat. Kloster der vierzig Märtyrer in Mardîn, 1 Ilûl (= September) 1885 (n. Chr.). Schrbr. Elias, Sohn eines Gabriel, ܕܠܚܟܠܐܢ. Gesch. Vom Schrbr. im J. 1890 (n. Chr.) dem Mkl. geschenkt.

Processionale („Buch der Festbräuche der Herrenfeste Christi unseres Gottes"), teils kar., teils syr. Vgl. *Fbr.* S. 164.

Text Bl. 1v°—165v°. Derselbe umfaßt: 1) den Ritus „der Geburt des Erlösers" d. h. einer mit der Vesper des Weihnachtsfestes verbundenen Feierlichkeit, 2) den Ritus der Wasserweihe in der Epiphanienacht nach der „neuen Redaktion" Jaʿqûβs von Edessa, 3) den Ritus der Kerzenweihe am 2. Februar, 4) den Ritus „der Verzeihung" am Montag zu Anfang der Quadragesima (Vgl. *Fbr.* S. 206), 5) den Ritus einer Kreuzesprozession am Mittfastenmittwoch, 6) den Ritus der „Weihe der Zweige" nach der Matutin des Palmsonntags, 7) den Ritus der „Ankunft am Hafen" in der Nacht zum Montag der Karwoche (Vgl. *Fbr.* S. 235f.), 8) den Ritus der Fußwaschung nach der Non, bezw. nach der Myronweihe des Gründonnerstags, 9) den Ritus der Prozession und Adoration des Kreuzes am Karfreitag, 10) den Ritus der — daran unmittelbar sich anschließenden — Grablegung, 11) den Ritus „der Verzeihung" nach der Non des Karsamstags (Vgl. *Fbr.* S. 241), 12) den Ritus einer Prozession am Ostersonntag, 13) den Ritus der „Kniebeugung" in Verbindung mit der Terz des Pfingstsonntags. Voraufgeht Bl. 1r° ein Inhaltsverzeichnis. Dieses, einzelne Titel und Rubriken, sämtliche Schriftlesungen und die meisten Gebetstexte sind kar., das übrige, so namentlich alle Gesangstexte, ist syr.

IV. Brevierhandschriften.

Ein dem abendländischen Brevier entsprechendes einheitliches Buch für das kirchliche Tagzeitengebet besitzt der jakobitische Ritus ebenso-

wenig, als seine betreffenden Buchtypen sich ohne weiteres etwa mit denjenigen des griechischen vergleichen lassen. Zu unterscheiden sind zunächst Ferialbrevier und Festbrevier. Für ersteres existiert ein einheitlicher Buchtyp, das „Buch des Schatzhauses“ (ܟܬܒܐ ܕܒܝܬ ܓܙܐ), das hinter den für die einzelnen Wochentage festgelegten nicht biblischen Textstücke des Officium divinum meist einen Anhang verschiedenartiger auch im Festbrevier zur Verwendung kommender Gesangstücke enthält. Ein entsprechendes einheitliches Festbrevier kommt hslich nur vereinzelt für bestimmte Hochfeste des Kirchenjahres vor. Im übrigen hat sich als Endergebnis einer ziemlich vielverschlungenen buchgeschichtlichen Entwicklung eine Zweizahl einschlägiger Buchtypen herausgebildet. Der die nichtbiblischen Gesangstücke des Festbreviers enthaltenden „Penqîttâ“ (ܦܢܩܝܬܐ) steht gegenüber die Sammlung der in demselben zu rezitierenden Gebetstexte (ܣܕܖ̈ܐ, kar. ܣܕܪܐܬ). Vgl. *Fbr.* S. 28f., 79—91 und über den Textbestand der einzelnen Teile des kirchlichen Tagzeitengebetes S. 106—158, bezw. meine Ausführungen über *Das „syrisch-antiochenische“ Ferialbrevier* im *Katholik* 1902 II S. 401—427, 538—550, 1903 I S. 43—54.

25. — Pp. 371 Blr. 0,213×0,154. Zstd. Am Ende unvollständig. Ebd. Leder über Holzdeckeln. Schr. Sertâ wohl noch des 15. Jhs, die S. regelmäßig zu 20 Zn. Gesch. Eine kar. Lesernotiz Bl. 360v° ist datiert vom J. 2004 (*Gr.* = 1692/93).

Ferialbrevier mit Anhängen, syr. Vgl. *Febr.* S. 28. Anmk. 1.

Text des eigentlichen Ferialbreviers Bl. 1v°—82r°. Derselbe umfaßt Gesangstexte zunächst für die Vesper, dann für die Matutin der Wochentage von Montag bis Samstag. Die außerordentlich reichen Anhänge bieten: 1) die an Ferialtagen nach der Vesper zu rezitierenden Strophen zur Ehre des Kreuzes (ܩ̈ܠܐ ܕܙܩܝܦܐ ܡܫܝܚܝܐ. — Bl. 82r°—84r°), 2) die am Sonntag zu gebrauchenden Strophen zum Preise der Auferstehung für Vesper und Matutin (ܩ̈ܠܐ ܕܩܝܡܬܐ ܕܪ̈ܡܫܐ ܘܕܨܦܪ̈ܐ — Bl. 84r° —94r°), 3) Sammlungen nach den acht Kirchentönen geordnet a) der „allgemeinen Maureβê“ (ܡܘܪ̈ܒܐ ܓܘܢܝ̈ܐ. Vgl. *Febr.* S. 146. — Bl. 94r°—125v°), b) von Taχšeφtâ-Texten und Übergangslieder (ܬܟܫܦ̈ܬܐ ܘܡܥܒܪ̈ܢܐ. Vgl. *Febr.* S. 150. — Bl. 125v°—184r°), die gleich den vorigen ihre Stelle am Ende des täglichen Nachtoffiziums haben, c) von „Vigilien-Qâlê“ (ܩ̈ܠܐ ܫܗܖ̈ܐ. Vgl. *Febr.* S. 149f.) auf die Muttergottes, die Heiligen, einen beliebigen Tagesheiligen, allgemeinen Inhalts, der Buße, auf das Kreuz und die Auferstehung (Bl. 184r°—252r°), d) von

„apokryphen“(?) Qâlê (ܩ̈ܠܐ ܕܟܣܝ̈ܐ) auf die Muttergottes, die Heiligen und die Verstorbenen (Bl. 252r°—265v°), e) von Gesängen zum Inzens (ܩܘ̈ܠܐ ܘܡܢܐ ܕܥܠ ܒܣ̈ܡܐ ܘܦܘܪ̈ܣܡܐ) (Bl. 262r°—265v°), f) von kurzen Versikeln genannt ܥܢܝ̈ܢܐ in Auswahl (Bl. 265v°—267r°), 4) eine Auswahl kleinerer Gesangstücke verschiedener Bestimmung ܡܛܠ ܐܘܪ̈ܚܐ ܘܦܘܪ̈ܣܡܣܐ ܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܩܕ̈ܝܫܐ ܡܟܬܒܢܘ̈ܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܟܠ ܟܢܘܫܐ Bl. 267r°—269r°), 5) Sammlungen nach dem Kirchenjahre geordnet a) von καθίσματα (Vgl. *Febr.* S. 75) auf Herren- und Heiligenfeste ܡܘܬ̈ܒܐ ܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܩܕ̈ܝܫܐ ܕܡܪܢ. Bl. 269r°—293r°), 6) von Maʿnîϑâ-Texten (Vgl. *Febr.* S. 47f.) auf Herren- und Heiligenfeste und die dem Herrenfestkreis eingegliederten Sonntage (ܡܥܢܝ̈ܬܐ ܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܩܕ̈ܝܫܐ ܕܡܪܢ ܘܕܚܕܒܫܒ̈ܐ ܕܡܬܝܚܕ̈ܝܢ) (Bl. 293v°—301v°)), 6) Maʿnîϑâ-Texte des Severus von Antiocheia auf die Verstorbenen und die Buße (Bl. 301v°—305r°), 7) Hymnen (ܡܕܪ̈ܫܐ ܕܡܪܝ ܐܦܪܝܡ) Aφrêms in 33 *scalae* (ܩܠ̈ܐ ܡܫܚܠ̈ܦܐ) angeordnet (Bl. 305r°—321r°), 8) Bâʿûϑâ-Texte (ܒܥ̈ܘܬܐ ܡܫܚܠܦ̈ܬܐ. Vgl. *Fbr.* S. 64ff.) Jaʿqûβs v. Serûγ, Aφrêms und Bâlais d. h. wohl lediglich in deren Metra (Bl. 321r°—345r°), 9) eine Auswahl von Gebetstexten für das kirchliche Tagzeitengebet (Bl. 345r°—348r°), 10) eine *praeparatio ad missam* (ܛܘܝܒܐ ܕܩܘܪܒܐ ܩܕܝܫܐ. Bl. 348r°—359v°), 11) eine Tafel zur Berechnung der beweglichen Feste (Bl. 359v°—363v°), 12) einen Ritus der *perfectio*(?) nach „orientalischem“ Brauche (ܛܘܝܒܐ ܕܫܘܡܠܝܐ ܡܕܢܚܝܐ. Bl. 363v°—365r°), 13) Gebete zur Segnung verschiedener Gegenstände (Bl. 365r°—366r°), 14) zwei Formulare diakonaler Litanei (Bl. 366r°) und 15) Formulare für einige Prozessionen (Bl 366v°—371v°, wo der Text abbricht) nämlich a) für diejenige der Kreuzadoration am Karfreitag, b) für diejenige nach der Matutin des Ostersonntags und c) für eine beliebige unter Gesängen auf die Muttergottes, das Kreuz, die Heiligen und für die Verstorbenen abzuhaltende Prozession.

26. — Pp. 193 Blr. 0,239×0,184. **Ebd.** Leder. **Schr.** Serṭâ, die S. zu 17 Zn. **Schm.** Bl 1v° Π-förmiges rohes Ornament in Rot und Gelb über dem Titel. **Nschr.** Bl. 177v°. **Dat.** Samstag 15 Šebaṭ 1965 (*Gr.* = Februar 1654), den 20ten Tag der Quadragesima. **Gesch.** Laut ar. Notiz Bl. 1r° im J. 1985 (*Gr.* = 1673/74) und später nochmals verkauft. Eine Eigentumsnotiz des Mkl. Bl. 192v° unten ist undatiert.

Ferialbrevier mit Anhängen, syr.

Text des eigentlichen Ferialbreviers Bl. 1v°—87r°. Derselbe umfaßt Gesangstexte der Reihe nach für Vesper, Nachtoffizium und Matutin der Wochentage von Montag bis Samstag. Die Anhänge beschränken sich auf 1) die „Vigilien-Qâlê“ (Bl. 87v°—120r°. Vgl. 25, 3. c), 2) die „allgemeinen Maureβê (Bl. 120r°—131v°. Vgl. 25, 3. r), 3) Taχšeφtâ-Texte nach den acht Kirchentönen (Bl. 131v°—150r°. Vgl. 25, 3. b), 4) „allgemeine“ Bâ'ûϑâ-Texte (ܒܥܘܬܐ ܓܘܢܝܬܐ) Aφrêms und Ja'qûβs v. Serûγ d. h. wohl lediglich in deren Metra (Bl. 150r°—154v°), 5) die ܩܠܐ ܓܘܢܝܐ (Bl. 154v°—158r°. Vgl. 25, 3. d), 6) Ma'nîϑâ bezw. καθίσματα-Texte (ܡܥܢܝܬܐ ܕܩܬܝܣܡܛܐ) auf Herren- und Heiligenfeste und die dem Herrenfestkreis eingegliederten Sonntage (Bl. 158r°—164v°. Vgl. 25, 5. a und b) und 7) die 33 *scalae* Aφrêm'scher Hymnen (= 25, 7). Hinter der Nschr. folgen noch: a) ein Heiligenkalender beginnend mit dem 1. Oktober (Bl. 178r°—185r°), b) die Tafel zur Berechnung der beweglichen Feste (Bl. 185r°—187r°. Vgl. 25, 11), c) Diakonika mit kar. Rubriken (Bl. 187r°—192v°) und e) fromme Sprüche (Bl. 193r°. v°).

27. — Pp. 25 Blr. 0,231×0,181 ohne je zwei weiß gelassene vorn und hinten. Ebd. Pappendeckel mit Tuchüberzug. Schr. Chaldaisierendes Serṭâ (Vgl. Nr. 22), die S. zu 17 Zn. Nschr. Bl. 25v°. Dat. Mkl. in Jer. 1852 n. Chr. unter Metropolit Eustathios ibn 'Abd en-Nûr aus Edessa. Schrbr. ܠܥܙܪ ܒܪ ܝܘܣܦ mit dem Beinamen ܕܝܪܝܐ aus ܩܪܝܬܐ ܚܕܒܫܒܐ (derjenige von Nr. 9).

Ferialbrevier ohne Anhänge, syr.

Text Bl. 1v°—25r°. Derselbe bietet die Gesangstexte der Tageshoren (Terz, Mittag und Non) für die Wochentage von Montag bis Samstag wie der Titel besagt „der sieben Wochen“ (ܕܫܒܥܐ ܫܒܘܥܐ) d. h. vielleicht der Quadragesima mit Einschluß der Karwoche (?).

28. — Pp. 81 Blr. 0,352×0,225. Ebd. Pappendeckel mit farbigem Pp. überzogen. Schr. Chaldaisierendes Serṭâ (Vgl. Nr. 22), die S. zu 27 Zn. Nschr. Bl. 80v°—81v°. Dat. 1856 n. Chr.

Ferialbrevier mit Anhängen, syr.

Text des eigentlichen Ferialbreviers Bl. 1v°—70v°. Derselbe umfaßt neben den Gesangstexten hier ausnahmsweise auch die Psalmen für das ganze kirchliche Tagzeitengebet

(Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Tageshoren) der Wochentage von Montag bis Samstag. Die Anhänge bestehen nur aus den beiden Sammlungen 1) der „allgemeinen“ Maurᵉβê (Bl. 70v°—76r°. Vgl. 24, 3. a) und 2) der Taχšeφtâ-Texte (Bl. 76r°—80r°. Vgl. 24, 3. b).

29. — Pp. 114 Blr. 0,204×0,140. Ebd. Leder. Schr. Chaldaisierendes Serṭâ des 18. oder 19. Jhs.

Anhänge des Ferialbreviers, syr.

Es liegen vor: 1) die „Vigilien-Qâlê“ (Bl. 2v°—61v°. Vgl. 25, 3. c), 2) die ܩ̈ܠܐ ܕܫܗܪܐ (Bl. 61v°—63v°. Vgl. 25, 3. d), 3) die Taχšeφtâ-Texte (Bl. 63v°—84v°. Vgl. 25, 3. b), 4) die *scalae* Aφrêm'scher Hymnen (Bl. 84v°—101r°), 5) ܠܡܦܩܢܘܬܐ nach den acht Kirchentönen geordnet (Bl. 101r°—102r°), 6) die „allgemeinen Maurᵉβê“ (Bl. 102v°—112v°. Vgl. 25, 3. b) und 7) Bâ'ûϑâ-Texte (Bl. 112v°—114v°. Vgl. 24, 8 bezw. 25, 4).

30. — Pp. 100 Blr. 0,464×0,310. Ebd. Blaue Leinwand mit rotem Lederrücken; auf letzterem Goldpressung. Schr. Chaldaisierendes Serṭâ (Vgl. Nr. 21), offenbar erst des 19. Jhs, 2 Spn. zu 31 Zn.

Gesamtbrevier für die Fastensonntage, den Ostersonntag und das Kreuzfest, syr. Vgl. *Fbr.* S. 28.

Text Bl. 1v°—97v°. Berücksichtigt sind für alle Tage Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

31. — Pp. 143 Blr. 0,352×0,244, abgesehen von einem vorn und sechs hinten weiß gebliebenen. Ebd. Halbleder. Schr. Leicht chaldaisierendes Serṭâ (Vgl. Nr. 22) aus den letzten Jahrzehnten des 19. Jhs, 2 Spn. zu 22 Zn.

Gesamtbrevier für die Fastensonntage, den Ostersonntag und das Kreuzfest, teils syr., teils kar. Vgl. *Fbr.* a. a. O.

Text Bl. 1v°—143v°. Es ist sachlich derselbe wie in Nr. 30. Nur sind lediglich die Gesangstücke syr., die Gebetstücke dagegen kar. geboten.

32. — Pp. 110 Blr. 0,242×0,176 ohne die Bindblr. Ebd. Leder mit Goldpressung. Schr. Leicht chaldaisierendes Serṭâ, die S. zu 13 Zn. Nschr. kar. Bl. 109v°. 110r°. Dat. Jer. 8 Ilûl (= September) 1877 n. Chr. Schrbr. Archidiakon Aaron.

Gesamtbrevier für Weihnachten und Christi Himmelfahrt, teils syr., teils kar. Vgl. *Fbr.* a. a. O.

Text Bl. 2v°—90v°. Der Aufbau des Gesamtoffiziums ist derselbe wie in den beiden vorangehenden Hss. Die

Gebetstücke sind zum größten Teile kar., die Gesangstücke alle kar. geboten. Als Anhang folgen Bl. 90v°—109r°: 1) Epistel- und Evangeliumsperikopen der Messe für Weihnachten, das anschließende Muttergottesfest und Christi Himmelfahrt kar., 2) ein Gebet zur Muttergottes kar. (*Inc.* ܐܘܚܝ ܟܠܐ ܕܐܒ ܠܠܚܝܝܢ ܠܐ ܘܐܚܒܪܬ ܐܠܗܘ ܠܡܕܒܪܢܘܬܗ) und 3) ein Gebet zur Wiederweihe eines von einem Heiden oder Häretiker entweihten Altars syr. (*Inc.* ܡܕܒܚܐ ܗܢܐ ܕܐܬܛܠܡ ܒܡܣܘܒܪܢ ܦܓܥܐ).

33. — Pp. Zwei Bände. Format und Ausstattung der Hs. entsprechen wesentlich denen der folgenden, mit der sie von gleicher Provenienz ist. Die bezüglich derselben gemachten Notizen sind mir leider gleich denjenigen über das Format der Nrn. 18 und 36 abhanden gekommen und konnten nicht, wie ich gehofft hatte, vor Abschluß der Drucklegung des vorliegenden Verzeichnisses ersetzt werden.

Gesangstücke des Festbreviers für die Zeit vom Kirchweihesonntag bis zum Anfang der Quadragesima. Vgl. *Fbr.* S. 81f., wo die Hs. irrtümlich um ein Jahrhundert zu spät datiert ist.

Die beiden Bände enthalten den Gesangstext der beiden Halbchöre. Über den Inhalt hoffe ich nachträglich genauere Angaben machen zu können. Derselbe entspricht im Aufbaue des Tagesoffiziums Nr. 34, im Kirchenkalender Nr. 38f.

34. — Pp. Zwei Bände von je 220 Blr. 0,434×0,290. Ebd. Gepreßtes Leder mit Raufschr. ܦܢܩܝܬܐ ܕܨܘܡ ܐܪܒܥܝܢ. Schr. Serṭâ. 2 Spn. zu 33 Zn. Schm. Bl. 182v° B in beiden Bänden vor dem Osteroffizium ein Flechtbandmuster in Schwarz und Rot. Nschr. I Bl. 218r° B—319r° A (= II Bl. 218r° B—218v° B). Dat. Kloster des Kreuzes und der Einsiedler Mâr(j) Aḥâ im Gebiet des *castrum* ܣܘܐܪ 21 Aβ 1360 (*Gr.* = August 1549). Schrbr. Priestermönch Šemʿôn, Sohn eines Diakons Manṣûr. Bestr. Diakon Abraham und seine Reisebegleiter, die in Jer. gewesen waren und diese Penqîttâ zum Ersatz für eine durch Feuer vernichtete für das Mkl. anfertigen ließen.

Gesangstücke des Festbreviers für Quadragesima und Osteroktav, syr. Vgl. *Fbr.* S. 82, wo auch diese Hs. irrtümlich um ein Jahrhundert zu spät datiert ist.

Text Bl. 1v° A—218r° A in beiden Bänden, welche den Gesangstext der beiden Halbchöre enthalten. Er umfaßt die Offizien für sechs Fastensonntage und ebensoviele Fastenwochen, Palmsonntag, die Karwoche, acht „Sonntage der Auferstehung“, bezw. vielmehr den Ostersonntag und die Tage der Osteroktav (ܕܚܘ̈ܪܐ = *in albis*) mit Einschluß des Weißen Sonntags und das Fest des Bischofs Gabriel von Qartamîn,

das nach einer Randbemerkung Bl. 213 v° A am 23 Kânûn I (= Dezember) und am Weißen Sonntag gefeiert wird. Der erste Fastensamstag ist den hll. Aφrêm und Theodoros, der fünfte den Vierzig Martyrern und der Mittfastenmittwoch dem Gedächtnis der ehernen Schlange gewidmet. Das einzelne Tagesoffizium besteht an den Ferialtagen der Quadragesima und in der Karwoche aus Vesper, Nachtoffizium, Matutin, Terz, Mittag und Non, sonst nur aus Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz. Am Gründonnerstag und Karfreitag finden sich außerdem die Gesänge zur Myronweihe und Fußwaschung bezw. zur Adoration des Kreuzes.

35. — Pp. Zwei Bände von je 252 Blr. 0,425×0,285. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 25 Zn. Nschr. 251 v°. 252 r° (in beiden Bänden gleichlautend). Dat. Band I: Ἀβ 2071 (*Gr.* = August 1760), Band II: 27 Kânûn II 2072 (*Gr.* = Januar 1761). Schrbr. Priester ʿAbdallâh, Sohn eines Priesters ܣܠܡܐ ܥܒܕܐܡ aus Aleppo, Mönch eines Klosters Moses des Äthiopiers in der Umgebung von Damaskus, unter Aufsicht eines Priesters Michael, Sohnes eines Diakons Niʿmat Allâh, dermaligen Patriarchalvikars in Aleppo. Bestr. ʿAbd en-Nûr al-Amidî, Offiziant der Muttergotteskirche in Dijârbekr.

Gesangstücke des Festbreviers für die Osterwoche, die Herrenfeste des Sommers und die Heiligenfeste, syr. Vgl. *Fbr.* S. 83.

Die beiden Bände enthalten den Gesangstext der beiden Halbchöre. Voransteht in beiden Bl. 1 v°—2 r° in 58 rote Kreise gefaßt das Inhaltsverzeichnis. Bl. 3 r°. v° bringt in Band I ein Heiligenkalendarium, während es in Band II weiß geblieben ist. Es folgen Bl. 4 r°—53 r° (paginiert als S. 1—99) die Offizien des Ostersonntags und der Osteroktav bis einschließlich des Weißen Sonntags. Nachdem Bl. 53 v°—55 v° weiß geblieben sind, schließen sich Bl. 56 r°—251 r° (mit neuer Paginierung von S. 1—391), die festtäglichen Offizien an. Mitgeteilt sind solche für: 1) Georg, 2) Evangelist Johannes, 3) Addai, 4) das Muttergottesfest „von den Ähren" (Vgl. *Fbr.* S 273 f.), 5) Christi Himmelfahrt, 6) Pfingstsonntag, 7) Mâr(j) Aaron, 8) den „Goldenen Freitag" (Vgl. *Fbr.* S. 256 f.), 9) Euthalios, 10) ein hochsommerliches Muttergottesfest (ܥܐܕܐ ܕܥܠ ܡܥܒܪܢܘܬܗ ܕܫܠܝܐ ܠܐܠܗܐ ܡܪܝܡ), 11) die Apostel Petrus und Paulus, 12) Alle zwölf Apostel, 13) Kosmas und Damianos, 14) Apostel Thomas, 15) Apostel Andreas und

Martyrer Kyriakos, Julitta und Aβḥai, 16) Prophet Elias, 17) die Makkabäischen Brüder, 18) das Verklärungsfest, 19) ʿAzzazâîl, 20) Entschlafen der Muttergottes, 21) Simeon Stylites, 22) Mariae Geburt, 23) Julianos Sâβâ, 24) Kreuzauffindung, 25) Einsiedler und Martyrer Moses, Sohn des Königs der Äthiopier, 26) Dometios, 27) ܡܘܪܝ ܥܒܗܝ „welcher ist“ Mâr(j) Aβai im Tigriskloster, 28) Sergios und Bakchos, 29) Mâr(j) Asjâ „der Weise“ und Isaias v. Aleppo, die Eremiten, 30) Erzengel Gabriel und Michael, 31) Jaʿqûβ „den Zerschnittenen“, 32) Jaʿqûβ v. Serûγ, 33) Barbara und Juliana, 34) Nikolaos, 35) Behnâm, Sârâ und ihre 40 Genossen im Martyrium, 36) Gabriel v. Qartamîn, 37) Antonios Einsiedler, 38) Nährvater Joseph, 39) Commune der „Lehrer und Asketen“, 40) Commune der Martyrer, 41) Commune aller Heiligen beiderlei Geschlechts. Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

36. — Pp. Zwei Bände von 138 bezw. 134 Blr. Format?. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 31 Zn. Schm. I Bl. 3r° (= II Bl. 4r°) in schwarzer Federzeichnung mit unbedeutender roter Füllung einzelner Stellen um den Titel eine Flechtbandumrahmung, auf derselben ein stilisierter Kantharus zwischen zwei Vögeln und an den oberen Ecken des Rahmens je ein weiterer Vogel. Nschr. I: Bl. 136v°. 137v° (= II Bl. 134r°. v°). Dat. Amid, Band I: 21 Nîsân, Band II: 5 Ijâr 2066 (*Gr.* = April bezw. Mai 1755). Schrbr. Metropolit Thomas ibn Seliβâ ܐܠܡܘܨܠܝ. Bestr. Priester ʿAbd en-Nûr, der die Hs. für das Mkl. in Jer. fertigen ließ.

Gesangstücke des Festbreviers für die Sonntage nach Ostern (Oktoëchos), syr. Vgl. *Fbr.* S. 84.

Text I Bl. 3r°—136r°, II Bl. 4r°—133v°. Die beiden Bände enthalten wieder den Gesangstext der beiden Halbchöre. Es finden sich Offizien für dreimal acht Sonntage „der Auferstehung“ (ܕܩܝܡܬܐ), die auch fortlaufend als Nrr. 1—24 gezählt werden und acht Sonntage nach dem Kreuzfest mit „allgemeinem“ Charakter des Offiziums (ܣܒܪܩܛܐ ܡܘܬܒܐ ܕܟܠܗ ܙܒܢܐ). Über die in Frage kommenden Sonntagsreihen, vgl. *Fbr.* S. 265—273. Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

37. — Pp. 67 Blr. 0,321×0,230. Ebd. Gepreßtes Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 18 Zn. Nschr. Bl. 65v° A—66r° A. Dat. Kloster eines Mâr(j) Abel und Mâr(j) Abraham beim Dorfe ܡܥܠܝܐ. Schrbr. Ein seinen eigenen Namen verschweigender

Mönch, Sohn eines Išôʿ und einer Šammûnî ܡܢ ܥܪܒܬܐ ܕܒܝܬ ܫܡܥܘܢ. Bestr. Ein Ungenannter für das Mkl. in Jer.

Gesangstücke des Festbreviers für die Osteroktav, syr. Vgl. *Fbr.* S. 33.

Text Bl. 2r° A—65v° A. Derselbe umfaßt die Offizien der Osteroktav vom Montag bis zum Weißen Sonntag einschließlich. Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

38. — Pp. 164 Blr. 0,402×0,285. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ, 2 Sp. zu 26 Zn., der Gesamttitel und die Titel der Offizien für höhere Feste in imitiertem Estrangelâ. Schm. Bl. 1v° und 2r° je ein großes Flechtbandkreuz in Flechtbandrahmen mit frommen Sprüchen, von denen Bl. 1v° ein: ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܘܫܘܒܚܪܐ ܒܗ und Bl. 2r° ein: ܒܝ ܢܐܡܪ ܠܡܫܒܚܚܢ ܘܡܫܠܡܐ ܥܡܢ ܢܗܘܐ ܠܥܠܡܝܢ in roten Monumentalbuchstaben zwischen die Kreuzarme selbst geschrieben ist. Bl. 2v° Π-förmige Flechtbandumrahmung des Titels, in der sich das Dat. der Hs. (ܫܢܬܐ ܐܩܟܐ ܕܝܘܢܝܐ) entziffern läßt. Die Zahlbuchstaben, mit denen bald zu Anfang, bald zu Ende, bald beide Male die Blattlagen numeriert sind, in Flechtbandmuster; Flechtbandmuster finden sich ferner Bl. 9r° A, 54r° B, 82v° A und 117v° B vor den Offizien auf den zweiten Kirchweihesonntag, Weihnachten und Epiphanie und nach denjenigen auf die Sonntage nach Epiphanie bezw. vor dem Offizium auf das Muttergottesfest des 15. Januar sowie am Schlusse Bl. 164v°. Bei diesem ganzen Schm. kommt nur Schwarz, Rot und Gelb zur Verwendung. Gelb sind auch die Estrangelâ-Titel. Dat. wohl 1802 (*Gr.* = 1490/91). Gesch. Laut Notiz auf einem hinter Bl. 158 eingeklebten Ppbl. mit anderen Hss. im J. 2127 (*Gr.* = 1815/16) neu gebunden.

Gebetstücke des Festbreviers für die Zeit vom Kirchweihesonntag bis zum Anfang der Quadragesima, syr. Vgl. *Fbr.* S. 89, wo ich über das Alter der Hs. in Folge eines Übersehens des Dat. auf Bl. 2v° falsch geurteilt haben dürfte.

Text Bl. 2v°—164v°. Derselbe enthält Offizien für: 1) den ersten und 2) den zweiten Sonntag der Kirchweihe (ܕܡܘܕܥ bezw. ܕܣܘܒܪܐ ܚܒܠܐ), 3) den Sonntag der Verkündigung an Zacharias, 4) den Sonntag der Verkündigung an die Gottesgebärerin, 5) den Sonntag des Ganges Marias zu Elisabeth, 6) Barbara und Juliana, 7) den Sonntag der Geburt des Täufers, 8) den Sonntag des Traumes Josephs, 9) den Sonntag vor Weihnachten, 10) Weihnachten, 11) das Muttergottesfest am Tage nach Weihnachten, 12) den Gedächtnistag des Kindermordes, 13) den Sonntag nach Weihnachten, 14) Basileios und Gregorios v. Nazianz, 15) Epiphanie, 16) das Fest des Täufers am Tage nach Epiphanie, 17) Ste-

phanus, 18)—21) vier Sonntage nach Epiphanie, 22) das Muttergottesfest am 15. Januar, 23) das Darstellungsfest am 2. Februar, 24) Mâr(j) Bar Ṣaumâ, 25) Severus v. Antiocheia, 26)—28) Montag, Dienstag und Mittwoch der Ninive-Woche, 29) den Sonntag der (verstorbenen) Priester und 30) den Sonntag aller Verstorbenen. Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

39. — Pp. 305 Blr. 0,322×0,238. Ebd. Leder mit reicher Goldpressung. Schr. Serṭâ 2 Spn. zu 22 Zn. Nschr, Bl. 302r°. v°. Dat. Mkl. in Jer., 1893 n. Chr. Schrbr. Subdiakon ܡܢܨܘܪ, Sohn eines Joseph aus ܡܕܝܢܬ. Bestr. Maṭrân Gregorios, genannt Giwargîs.

Gebetstücke des Festbreviers für die Zeit vom Kirchweihesonntag bis zum Anfang der Quadragesima, syr.

Text Bl. 2v°—301v°. Derselbe enthält genau die nämlichen Offizien wie die vorige Hs., aus der er wohl kopiert ist. Bl. 305r°. v° steht noch ein vereinzelter Gebetstext, wohl ein Seδrâ.

40. — Pp. 255 Blr. 0,359×0,248. Ebd. Gepreßtes Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 25 Zn. Nschr. Bl. 253r°, dazu noch eine Notiz von der Hand des Maṭrân Ibrâhîm ܐܠܕܝܪ Bl. 253v°. Dat. 30 Tešrîn II (= November) 1786 n. Chr. Schrbr. Diakon Thomas, der laut Bl. 252v° am folgenden 29 Kânûn II (= Januar) starb.

Gebetstücke des Festbreviers für Quadragesima und Karwoche. Vgl. *Fbr.* S. 90.

Text Bl. 2v° A—252v° A. Derselbe enthält Offizien für sechs Fastensonntage und ebensoviele Fastenwochen, Palmsonntag und die Karwoche. Der erste Fastensamstag ist den hll. Aφrêm und Theodoros, der fünfte den Vierzig Martyrern, der Mittfastenmittwoch König Aβgar und dem Gedächtnis der ehernen Schlange, der Samstag vor Palmsonntag dem Gedächtnis der Auferweckung des Lazarus gewidmet. Das Tagesoffizium umfaßt an den Ferialtagen der Quadragesima nur Vesper, Nachtoffizium und Matutin, außerdem an den Sonntagen und den zwei samstäglichen Heiligenfesten Terz und in der Karwoche von Montag an komplet (ܣܘܬܪܐ), Terz, Mittag und Non. Ferner finden sich Gebetstexte am Palmsonntag nach der Matutin für die Weihe der Zweige, am Gründonnerstag und Karsamstag nach der Non für die Fuß-

waschung bezw. den Gottesdienst „der Verzeihung“ (Vgl. 24, 11). Die vorliegende Übersetzung des syr. Originaltextes ist laut Nschr. das Werk des Maṭrân Ibrâhîm الجروب von Jer., veranlaßt durch den Mangel des Syrischen hinreichend kundiger Priester im Mkl.

41. — Pp. 362 Blr. 0,440×0,312. Ebd. Leder. Schr. Serṭâ, 2 Spn. zu 25 Zn. Nschr. Bl. 350v°—361r°. Dat. Mitte Ilûl (= September) 2071 *Gr.*, bezw. 1760 n. Chr., bezw. 7268 der Welt, bezw. 1174 der Heǧra. Gesch. Nach syr. Notiz Bl. 66r°. v°. mit andern Hss. neu gebunden im J. 2127 (*Gr.* = 1815/16).

Gebetstücke des Festbreviers für die Osterwoche, die Herrenfeste des Sommers und die Heiligenfeste, kar. Vgl. *Fbr.* S. 90.

Vorangeht Bl. 1v°. r° in 49 rote Kreise gefaßt das Inhaltsverzeichnis. Es folgen Bl. 2v°—65v° die Offizien des Ostersonntags und der Osteroktav bis Samstag einschließlich. Nachdem Bl. 66 und 67 — wenigstens ursprünglich beide — weißgeblieben sind, schließen sich Bl. 68v°—360r° (mit neuer Paginierung von S. 1—584) die festtäglichen Offizien an. Mitgeteilt sind solche für: 1) Georg, 2) Evangelist Johannes und Apostel Jakobus, 3) Addai, 4) das Muttergottesfest „von den Ähren“, 5) Euthalios, 6) Mâr(j) Aaron, 7) den „Goldenen Freitag“, 8) ein hochsommerliches Muttergottesfest, 9) die Apostel Petrus und Paulus, 10) Alle zwölf Apostel, 11) Kosmas und Damianos, 12) Apostel Thomas, 13) Kyriakos und Julitta, 14) Prophet Elias, 15) die Makkabäischen Brüder, 16) das Verklärungsfest, 17) ʿAzzazâîl, 18) Entschlafen der Muttergottes, 19) Simeon Stylites, 20) Mariae Geburt, 21) Julianos Sâβâ, 22) Kreuzauffindung, 23) Moses den Abessinier, 24) Dometios, 25) Mâr(j) Aβai den Martyrer, 26) Sergios und Bakchos, 27) Mâr(j) Asjâ und Isaias von Aleppo, 28) Alle Heiligen beiderlei Geschlechts, 29) Erzengel Michaël, 30) Jaʿqûβ v. Serûγ, 31) Apostel Andreas, 32) Barbara und Juliana, 33) Nikolaos, 34) Verkündigung der Empfängnis Mariae an Anna und Joachim, 35) Behnâm, Sârâ, ihre 40 Genossen im Martyrium und Mâr(j) Mattai ihren Lehrer, 36) Gabriel v. Qartamîn, 37) Antonios Einsiedler, 38) Nährvater Joseph, 39) Commune der Martyrer, 40) Commune „der Väter, Oberhäupter, Mönche und Ein-

siedler. Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

42. — Pp. 197 Blr. 0,492×0,320. **Ebd.** Gepreßtes Leder. **Schr.** Etwas chaldaisierendes Serṭâ (Vgl. Nr. 22), 2 Spn. zu 32 Zn. **Schm.** Bl. 2v° um den Titel Π-förmiges Flechtbandmuster in Federzeichnung. **Nschr.** Bl. 195v°—196v°. **Dat.** 24 Adâr 2066 (*Gr.* = März 1755). **Schrbr.** Diakon David, Sohn eines Priesters Jaʿqûβ. **Bestr.** Priester ʿAbd en-Nûr al-Amidî, Offiziant der Muttergotteskirche in Amid-Dijârbekr, der die Hs. mit einer Mehrzahl anderer in das Mkl. zu Jer. stiftete.

Gebetstücke des Festbreviers für die Osteroktav und die Sonntage nach Ostern, kar. Vgl. *Fbr.* S. 90.

Text Bl. 2v°—195v°. Derselbe enthält Offizien für: 1) die Osteroktav von Montag bis einschließlich Samstag, 2) sechs Sonntage nach Ostern, 3) den Pfingstsonntag, 4) den achten Sonntag nach Ostern, 5) acht „mittlere“ Sonntage „der Auferstehung“, 6) acht „andere und letzte“ Sonntage „der Auferstehung“ und 7) acht Sonntage, deren Offizium sich auf „die Heilsökonomie der Erlösung“, zugleich aber „allgemein“ auf „die Gottesgebärerin, die Heiligen und die Verstorbenen“ bezieht (ܠܡܥܠ ܕܟܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܦܘܪܩܢܝܬܐ ܘܡܛܘܠ ܐܦ ܓܘܢܝܐܝܬ ܥܠ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܘܥܠ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܥܠ ܥܢܝ̈ܕܐ). Das Tagesoffizium umfaßt jeweils Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Terz.

V. Homiliar und Synaxar.

Zwei weitere liturgische Bücher haben mindestens in früherer Zeit dem kirchlichen Tagzeitengebet der Jakobiten oder anderen Teilen ihrer Liturgie an Homiliar und Synaxar gedient. Über die verschiedenen Typen des ersteren vgl. *Fbr.* S. 53—62, über das letztere, dessen Grundform von der koptischen Schwesternkirche übernommen wurde, vgl. ebenda S. 161f. Die Texte des Homiliars wurden gelegentlich bald mit den Gesangstücken, bald mit den Gebetstücken des Festbreviers bezw. dem biblischen Lesestoff der Tagesliturgie zu einer Bucheinheit verbunden. Vgl. ebenda S. 61f., 87f. Doch sind Hss. dieser Art gleich den reinen Homiliaren heute für den praktischen Gebrauch antiquiert. Das Synaxar scheint nur mehr als außerliturgische Erbauungslektüre zu dienen.

43. — Pg. 190 Blr. 0,547×0,391. **Zstd.** Erhalten ist nur mehr etwa ein starkes Viertel der ursprünglichen Hs. Das Erhaltene befindet sich in denkbar größter Unordnung. Zusammen gehören nach der richtigen Reihenfolge die Blr. 153—160, 161—166, 187 + 1—4, 5—13, 14 und 15, 16—92, 175—180, 167—174, 95—144, 185f. + 188—190, 145—148, 149—152, 181—184, 93 und 94. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung des Textes ermöglichen die den einzelnen Mîmrê am Rande beigefügte Numeriernng und bis Bl. 153 ausschließlich die Zählung der Blattlagen. Von hier

an ist dagegen auch diese von jüngerer Hand hinzugefügt und falsch. Hinter Bl. 15 ein Ppbl. im Format 0,236×0, 178 mit Ergänzung einer Textlücke eingeklebt. Bl. 98 größtenteils weggerissen. Bl. 190v° heute auf den rückwärtigen Einbanddeckel festgeklebt. Ebd. Gepreßtes Leder. Schr. Estrangelâ wohl noch gewiß des 12. Jhs, 3 Spn. zu 63 Zn. Dat. fehlt. Einen *terminus post quem* bildet das Blatt 69v° A als Entstehungsjahr eines Mîmrâ (Nr. 195) genannte J. 1455 (*Gr.* = 1143/44). Gesch. Über dieselbe berichtet die Notiz eines Ungenannten aus der Umgebung des Patriarchen Ignatios Joḥannân bar ܡܥܕܢܐ. Nach dieser hatte ein Partriarch Behnâm die damals schon schwer beschädigte und in Unordnung gekommene Hs. auf einer Visitationsreise in der Umgebung von Melitene gefunden und nach dem Patriarchalkloster Dêr Zaʿφarân gebracht. Anläßlich eines Türkensturmes wurde sie mit anderen Hss. nach Mardîn geflüchtet und blieb hier geraume Zeit in der Kirche der Vierzig Martyrer, neuer Beschädigung ausgesetzt, liegen. Ein Bischof erwarb sie später um Preis von 25 Golddenaren und brachte sie nach Dêr Zaʿφarân, um sie dem Patriarchen zu zeigen. Hier erkannte sie der Ungenannte als Eigentum des Patriarchalklosters und unterzog sie im J. 1795 (*Gr.* = 1483/84) einer Ausbesserung, wobei er noch festzustellen vermochte, daß sie ursprünglich auf mindestens 60 Blattlagen mehr als 350 Mîmrê enthalten habe. Eine vom ersten Montag der Quadragesima 1794 (*Gr.* = 1482/83) datierte Randnotiz Bl. 69v° nennt als ihren Urheber den Mönch Sergios ܫܝܠܐ. Man wird in diesem den Ungenannten der ausführlicheren Notiz Bl. 94r° zu erkennen haben. Da die letztere naturgemäß ehemals am Schluß der Hs. stand, ist diese in die gegenwärtige Unordnung erst nach dem Ende des 15. Jhs gekommen.

Homiliar, enthaltend Mîmrê hauptsächlich Jaʿqûβs v. Serûγ. Vgl. OC. 1 IV S. 85ff. *Fbr.* S. 54ff. und die Ausgaben einzelner Stücke bei Bedjan *Acta Martyrum et Sanctorum.* 1890—94. (= *Act.*), *Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt, omnia.* 1902 (= *Mart*). *Jacobi Sarugensis Homiliae.* Seit 1905. (= *Hom.*).

In ihrer ursprünglichen Anordnung zerfiel die Hs. nach einer Schlußnotiz des ersten und Eingangsnotiz des zweiten Bl. 29v° in zwei Teile: eine nach dem Verlaufe des Kirchenjahres bis zum Kreuzfeste geordnete Sammlung von 175 Mîmrê über die Heilsökonomie Christi und eine nach bestimmten Heiligenklassen wie denjenigen der Apostel, Martyrer, Propheten und „Väter“ aufgebaute noch etwas umfangreichere Sammlung von Mîmrê auf Heilige mit Einschluß einer in sich wieder wesentlich chronologisch geordneten Folge von Dichtungen über ATliche Themen. Den Stücken des ersten Teiles ist, soweit dieselbe nicht aus ihrem Titel selbst klar wird, ihre liturgische Bestimmung beigeschrieben. Sämtliche Stücke sind ferner im Explicit mit einer Angabe ihrer Verszahl versehen. Über den heutigen Bestand gibt nach der

tatsächlichen Reihenfolge der erhaltenen Bruchstücke die folgende Inhaltsangabe Aufschluß, bei welcher ein Verfasser nur da angegeben wird, wo als solcher nicht ausdrücklich Jaʿqûβ v. Serûγ bezeugt ist und * die Unvollständigkeit eines Textes am Anfang, † seine Unvollständigkeit am Ende bezeichnet.

I. Bl. 1—4: 1) Schluß von Nr. 155* (Vgl. XV 3), unmittelbare Fortsetzung von Bl. 187 v° C. (Bl. 1 r° A—v° B), 2) Nr. 155. Über das Wort des Herrn: „Das Himmelreich gleicht einem Senfkörnlein", für die Nacht des Dienstags in der Osterwoche (Bl. 1 v° B—4 r° A = *Hom.* IV S. 632 ff.), 3) Nr. 156. Über die zweite Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern, für dieselbe Nacht † (*Inc.* Bl. 4 r° A: ܐܘܣܦ ܒܗ. ܡܪܢ ܘܦܫܛ ܕܢܚܘܢ).

II. Bl. 5—13: 1) Nr. 158. Über den Glauben, <für die Nacht des Mittwochs in der Osterwoche> * (Bl. 5 r° A— 6 v° B. Der Text beginnt mit den Worten: ܕܐܬܪܐ ܡܠܠ ܥܡ ܬܫܒ̈ܚܬܐ), 2) Nr. 159. Über den Glauben Mîmrâ VII und über das Eisen im Feuer, für den Mittwoch der Osterwoche (Bl. 6 v° B – 8 r° A. *Inc.* ܟܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܗ ܐܝܢܫ ܠܚܬ̈ܢܘܬܐ ܘܐܪܒ ܠܢ̈ܫܐ), 3) Nr. 160. Über den Glauben Mîmrâ X, für die Nacht des Donnerstags in der Osterwoche (Bl. 8 r° A—9 r° A. *Inc.* ܢܥܠܘܢ ܦܘ̈ܩܕܐ ܥܡ ܒܗܘܢܗ ܕܒܪ ܐܠܗܐ), 4) Nr. 161. Gegen die Juden Mîmrâ V, für denselben Donnerstag (Bl. 9 r° A—10 r° B. *Inc.* ܠܟܢܫܐ ܢܒ̈ܝܐ ܡܫܚܐ ܡܪܐ), 5) Nr. 162. Über die Stäbe Jakobs (vgl. Gen. 30. 38—42) als Typus des Kreuzes, für die Nacht des Freitags der Osterwoche (Bl. 10 r° B—11 r° C. *Inc.* ܡܫܝܚ ܡܫܝܚ ܥܡ ܘܠܟܢܫܐ ܠܡܫܡܠܝܘ), 6) Nr. 163. Über die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe der Rechtschaffenen, für denselben Freitag (Bl. 11 r° C—13 r° B = *Hom.* II S. 769 ff.), 7) Nr. 164. Gegen das Verlassen der Kirche vor dem Ende der Messe, für die Nacht des Samstags der Osterwoche † (Bl. 13 r° B—v° C = *Hom.* III S. 646 ff.).

III. Bl. 14 f.: 1) Nr. 165. Über den Empfang der Eucharistie, <für denselben Samstag> * (Bl. 14 r° B—r° A. Der Text beginnt mit den Worten: ܕܗܘ̇ ܕܒܪܢܗܘܢ ܗܘܐ. ܘܡܫܠܠ ܕܠܐ ܒܝܫ ܕܢܗܘܐ ܠܡܪܥܝܢܐ), 2) Nr. 166. Über den Weißen Sonntag

und den Apostel Thomas † (Bl. 15r° A—v° C = *Hom.* II S. 649ff.).

IV. Bl. 16—92: 1) Nr. 167. Über die Himmelfahrt Christi * (Bl. 16r° a—17v° B = *Mart.* S. 808ff. Der fehlende Anfang ist auf dem vorgeklebten Ppbl. ergänzt), 2) Nr. 168. Über die Sprachentrennung und die Herabkunft des Hl. Geistes auf die Apostel (Bl. 17v° B—19r° B = *Hom.* II S. 670ff.), 3) Nr. 169. Über den Tempelgang des Petrus und Johannes und die Heilung des Gelähmten, für den „Goldenen Freitag" (Bl. 19r° B—21r° B. *Inc.* ܟܐܡܪܡܝܢ ܡܪܝ ܐܪܝܡ ܩܠܠ ܬܫܒܘܚܬܗ), 4) Nr. 170. Über die Verklärung Christi (Bl. 21r° B—23v° A = *Hom.* II S. 347ff.), 5) Nr. 171. Über das Entschlafen der Gottesmutter (Bl. 23v° A—24r° C = *Mart.* S. 709ff. Vgl. OC. 1 V S. 71—99), 6) Nr. 172. Johannes Bischof von Bîrtâ: Über das Entschlafen der Gottesmutter (Bl. 24r° C—26r° A = OC. 1 V S. 100—125), 7) Nr. 173. Über das Ausbreiten seiner Hände durch Moses (vgl. Exodus 18. 11f.) und das Zeichen des Kreuzes (Bl. 26r° A—27r° B. *Inc.* ܪܘܫܡܐ ܚܝܐ ܕܙܩܝܦܐ ܘܡܘܫܐ ܗܘ ܐܫܬܥܝܘ), 8) Nr. 174. Über die Kreuzauffindung und die Kaiserin Helena (Bl. 27r° B—28v° A. *Inc.* ܡܠܟܐ ܕܚܘܝ ܫܠܝܚܐ ܬܫܡܫܬܐ ܠܡܫܝܚܢܐ), 9) Nr. 175. Isḥaq „der Lehrer": Über das Kreuz (Bl. 28v° A—29v° B. *Inc.* ܪܙܐ ܪܒܐ ܕܬܕܡܘܪܬܐ), 10) Nr. 176. Über die Armut der Apostel und das Petruswort: „Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt" (Bl. 29v° C—31r° A = *Hom.* II S. 689ff.), 11) Nr. 177. Über die Apostel im allgemeinen (Bl. 31r° A—32r° B. *Inc.* ܫܘܬܦܐ ܡܠܝܬܐ ܕܪܕܐ ܕܝܫܘܥ ܡܢ ܫܠܝܚܘܗ), 12) Nr. 178. Über Annanias und Saphira (Bl. 32r° B—33v° B. *Inc.* ܐܝܟ ܠܡܟܢܫܝܢ ܬܗܘܡܐ ܪܘܚܢܝܐ ܟܫܝܪܐ ܬܠܡܝܕ), 13) Nr. 179. Über die Apostel, die Liebe zu den Armen und den Sturz der Götzenbilder (Bl. 33v° B—36v° C = *Hom.* III S. 795ff.), 14) Nr. 180. Über das Wirken der Apostel Petrus, Johannes und Paulus in Antiocheia (Bl. 36v° C—37v° C. *Inc.* ܐܚܝ̈ ܟܕ ܡܢܘ.. ܡܬܠܡܕܐ ܕܚܠܠܬ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ. Vgl. Baumstark *Die Petrus- und Paulusacten in d. litterar. Überlieferung d. syrischen Kirche.* Leipzig 1902. S. 27ff. nach der Hs. *Vat. Syr. 117* Bl. 522r° B—526v° A), 15) Nr. 181. Über das

Wirken Petri in Rom (Bl. 37 v° C—42 r° A. *Inc.* ܡܪ̈ܢ ܐܦܣ ܠܐ ܬܓܘܪܬܐ ܡܦ̈ܩܬܐ ܡܢ ܟܢܫܬ ܠܟܘܢ), 16) Nr. 182. Über den Evangelisten Johannes (Bl. 42 r° A—43 r° A = *Hom.* II S. 705 ff.), 17) Nr. 183. Aϕrêm: Über den Apostel Andreas und sein Wirken im Lande „der Hunde" (Bl. 43 r° A—44 v° A. *Inc.* ܗܒ ܐܠܗܐ ܕܟܠܒܐ ܠܗ), 18) Nr. 184. Über die Weigerung des Apostels Thomas, nach Indien zu ziehen (Bl. 44 v° A—47 v° A = *Hom.* III S. 724 ff.), 19) Nr. 185. Über den Apostel Thomas, wie er vom Herrn an einen Kaufmann verkauft wird (Bl. 47 r° A—49 r° C. *Inc.* ܐܘܣܦ ܠܝ ܡܪ̇ܝ ܡܢ ܡܗܝܡܢܘܬܟ ܐܝܟ ܕܡܫܒܚ ܐܢܬ), 20) Nr. 186. Über den vom Apostel dem König von Indien gebauten Palast (Bl. 49 r° C—52 r° A = *Hom.* S. 763 ff.), 21) Nr. 187. Über die Bekehrung Pauli (Bl. 52 r° A—54 r° C = *Hom.* II S. 717 ff.), 22) Nr. 188. Über den Apostel Paulus (Bl. 54 r° G—56 r° A = *Hom.* II S. 747 ff.), 23) Nr. 189. Über den Briefwechsel zwischen Aβgar und dem Herrn (Bl. 56 r° A —59 v° B. *Inc.* ܫܡܥܘ ܢܘܗܪܐ ܕܠܡܠܟܐ ܒܫܢܝܗ ܐܒܓܪ), 24) Nr. 190. Über das Wirken des Apostels Addai in Edessa (Bl. 59 v° B — 61 v° C. *Inc.* ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܢܚܬ ܠܫ̈ܠܝܚܘܗܝ ܠܬܘܪܘܬܗ), 25) Nr. 191. Ein Anonymus: Über Aussatz und Taufe Konstantins (Bl. 61 ° C—63 v° A. *Inc.* ܥܡܠ ܕܐܝܬܘܗܝ‹ܕ› ܒܗܘܢ ܪܒܐ ܗܘ ܐܢܫܝܪ ܡܢ), 26) Nr. 192. Ein Anonymus: Über den „heiligen Apostel und Bischof Mâr(j) Zâχê (= Nikolaus) von Myrrha (Bl. 64 v° A—65 v° C. *Inc.* ܠܚܝܠܟ ܪܒܐ ܣܘܟܠܐ ܕܐܬܚܒܝܢ ܒܪ ܐܠܗܐ), 27) Nr. 193. Über „den hl. Mâr(j) Aβḥai und seine Jünger und die Heiligen, die durch den gläubigen König Theodosios im Feuer erprobt wurden" (Bl. 65 v° C—67 v° A. *Inc.* ܒܪ ܐܠܗܐ ܕܕܪ̈ܝܫ ܐܘܪܚܐ ܠܚܕ̈ܝܐ ܕܐܒܘܗܝ), 28) Nr. 194. Ein Anonymus (nach späterer Randnotiz zu diesem Mîmrâ selbst: Ḥabbîβ v. Edessa, nach derjenigen des Sergios zum folgenden: Patriarch ‹Joḥannân X› Bar Sûšan: Über Ja'qûβ v. Serûγ (Bl. 67 v° A—69 v° A = Abbeloos *De vita et scriptis s. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi.* Löwen 1867. S. 24—85), 29) Nr. 195. Ein Anonymus (ܐܚܪܢܐ ܐܢܫ, nach der Randnotiz des Sergios: Bar Ṣabbûnî): Über Ja'qûβ v. Serûγ, abgefaßt im J. 1455 (*Gr.* = 1143/44) (Bl. 69 v° A —73 v° A. *Inc.* ܐܘ ܓܙܪܬܐ ܕܢܘܚܡܐ ܚܕܬܐ ܥܠ ܡܫܝܚܐ), 30) Nr.

196. Ein Anonymus (nach Randnotiz von der gleichen Hand wie diejenige zu Nr. 194: Metropolit Timotheos v. Gargar): Über die ägyptischen „Väter“ Makarios, Maximos, Dometios und Johannes „der Kleine“ (Bl. 73v° A—76v° B. *Inc.* ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܢܐ ܕܡܫܒܚܐ ܡܬܚܘܐ ܥܠ ܡܩܐܪܝܣ), 31) Nr. 197. Aφrêm: Über den hl. Dîmeṭ (Bl. 76v° C—78r° A. *Inc.* ܠܛܒܐ ܒܪܐ ܣܠܝܩܝܢ), 32) Nr. 198. Über denselben hl. Dîmeṭ (Bl. 78v° A —79v° A. *Inc.* ܠܛܒܐ ܕܝܟܢܐ ܕܢܘܩܒ ܚܒܝܒܗ ܕܠܗ ܣܘܟܗ), 33) Nr. 199. Über Simeon Stylites (Bl. 79v° A—84r° B = *Act.* IV S. 650ff.), 37) Nr. 200. Gleichfalls über Simeon Stylites (Bl. 84r° B—85v° A. *Inc.* ܗܒ ܠܝ ܡܪܝ ܐܓܘܪ ܠܡܠܠܐ ܕܓܠܐ ܥܘܬܪܐ), 35) Nr. 201. Über einen beliebigen Heiligen (ܠܟܠ ܚܕ ܣܗܕܐ) und bei den Exequien von Bischöfen und am Gedächtnistage des hl. Mâr(j) Saβṭai“ (Bl. 85v° A —86v° A. ܠܡܐ ܕܪܒܐ ܠܟ ܪܫ ܡܘܗܒܐ ܥܒܕܢ ܒܫܝܢܐ), 36) Nr. 202. Über die Makkabäischen Brüder, ihre Mutter und ihren Lehrer (Bl. 86v° A—89r° C. *Inc.* ܐܒܐ ܠܝܠܕܐ ܕܡܩܒܝܐ ܕܒܠܗ ܕܪܒܗ ܐܝܟ), 37) Nr. 203. Ein Anonymus: Über die Sieben Schläfer von Ephesus (Bl. 89v° A—90v° A. *Inc.* ܒܪܐ ܐܠܗܐ ܠܗ ܠܬܪܥܝܢ ܬܪܥܘܗܝ ܕܬܫܡܫ), 38) Nr. 204. Aphrêm: Über dic Martyrer Sergios und Bakchos (Bl. 90v° A—92r° A. *Inc.* ܗܒ ܠܝ ܡܪܝ ܕܐܬܚܠܐ ܒܛܝܒܘܬܟ), 39) Nr. 205. Über dieselben hll. Sergios und Bakchos. † (Bl. 92r° A—v° C = *Act.* VI S. 650ff.).

V. Bl. 93f.: Inhaltsverzeichnis und Geschichte der Hs.

VI. Bl. 95—144: 1) Bruchstück aus den letzten Teilen von Nr. 302 (Vgl. XI, 4) * † (Bl. 95r° A—98. Der Text beginnt mit den Worten: ܕܒܗ ܘܒܪܘܟܐ ܘܐܪܥܐ ܬܡܝܗ ܒܫܠܝܛܘܬܐ), 2) Nr. 303. Über Moses und Christus <Mîmrâ I> * (Bl. 98 —101r° B),[1] 3) Nr. 304. Über Moses und Christus Mîmrâ II und über die zehn ägyptischen Plagen (Bl. 101r° B—107r° A. *Inc.* ܒܫܠܝܢ ܥܡܡܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܠܟܐ ܕܠ ܫܘܒܚܬܟ), 4) Nr. 305. Über Moses und Christus Mîmrâ III und über den Durchzug durchs Rote Meer (Bl. 107r° A—109v° B. *Inc.* ܗܒ ܠܝ ܡܪܝ ܕܐܪܐܪܐ ܒܪܥܝܢ ܡܠܠܐܬܗ), 5) Nr. 306. Über Moses und

[1] Ende von Nr. 302 und Anfang von Nr. 303 befanden sich auf dem vernichteten Teile von Bl. 98.

Christus Mîmrâ IV und über das Bitterwasser (Bl. 109 v° B —111 r° C. *Inc.* ܟܕ ܟܝܢܐ ܬܗܪܬ ܡܚܘܬܗ ܟܣܝܘܬܐ), 6) Nr. 307. Über Moses und Christus Mîmrâ V und über das Wasserwunder (Bl. 111 r° C—113 v° B. *Inc.* ܬܘܒ ܡܪܝ ܗܒ. ܠܗ ܪܘܚܐ ܠܡܚܘܬܗ ܡܢ ܡܠܦܢܢ), 7) Nr. 308. Über Moses und Christus Mîmrâ VI und über das Herabsteigen Gottes auf den Sinai (Bl. 113 v° B—115 v° C = *Hom.* I S. 3 ff.), 8) Nr. 309. Über Moses und Christus Mîmrâ VII und über das Moseswort (Exodus 34. 13): „Offenbare mir deinen Weg, auf daß ich dich kenne" (Bl. 115 v° C—117 v° A = *Hom.* I S. 38 ff.), 9) Nr. 310. <Über Moses und Christus> (?)[1] Mîmrâ VIII <und> über die Mosaïschen Speisegesetze (Bl. 117 v° A—119 v° C. *Inc.* ܐܒܐ ܕܫܘܪܝܐ ܕܡܠܬܗ ܥܠ ܡܘܫܐ ܠܐܪܥܐ ܥܠܗ), 10) Nr. 311. <Über Moses und Christus (?)> Mîmrâ IX <und> über die Tötung des Zamri und der Kosbi durch Phineaz (vgl. Exodus 25. 6—15) (Bl. 119 r°—120 v° C. *Inc.* ܡܬܐܬܐ ܠܚܣܝܢ ܥܘܬܪܝܢ ܡܢ ܠܡܚܠܦܘ), 11) Nr. 312. Über Josue als Typus Christi (Bl. 120 v° C—125 v° A. *Inc.* ܡܫܘܚ ܕܢܝܫ ܡܬܟܣܝܢ ܕܐܘܪܝܬܐ), 12) Nr. 313. Über die Tochter Jephtahs (Bl. 125 v° A—127 v° A. *Inc.* ܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܡܠܟܗ ܫܢܝܐ ܠܚܕܬܘܬܗ), 13) Nr. 314. Über die Eroberung der Bundeslade durch die Philister (Bl. 127 v° A—131 r° B. *Inc.* ܐܘ ܚܟܝܡܐ ܗܒ ܠ. ܐܡܪ ܒܝ ܬܗܪ ܐܢܐ), 14) Nr. 315. Über die Berührung der Bundeslade durch den Priester ʿUzzâ (II Samuel 6. 6 ff.) (Bl. 131 v° B—132 r° C. *Inc.* ܕܫܡܥܬ ܡܪܝ ܗܒ ܠ. ܐܬܪܐ ܘܐܡܠܠ ܠܟ), 15) Nr. 316. Über David und Goliath (Bl. 132 r° G —136 r° B = *Hom.* II S. 28 ff.), 16) Nr. 317. Über II Samuel 24. 1 (Bl. 136 r°—138 r° B. *Inc.* ܟܕ ܡܪܝ ܐܘܒܕ ܠܡܡܠܠܘ ܒܬܗܪܐ ܥܒܕܬ), 17) Nr. 318. Über den Propheten Elias und die dreieinhalbjährige Dürre † (Bl. 138 r° B—144 v° C. *Inc.* ܦܬܚ ܥܠܬܐ ܒܝ ܠܡܠܠ ܐܡܪܐ ܠܝ ܡܘܫܐ).

VII. Bl. 145—148: 1) Nr. 322. Über die Himmelfahrt des Elias. * (Bl. 145 r° A—v° G. = *Hom.* IV S. 226 ff.), 2) Nr. 323. Über den Propheten Elisaeus Mîmrâ I und über die

[1] Die Bezeichnung als Mîmrê „über Moses und Christus" fehlt bei den Nummern 310 f., doch läuft die entsprechende Sonderzählung weiter.

Opferung des Sohnes des Königs von Moab (Bl. 145v° G —147v° A = *Hom.* IV S. 282ff.), 3) Nr. 324. Über den Propheten Elisäus Mîmrâ II und über den Edomiter Na'man (Bl. 147r° A—148r° B = *Hom.* IV S. 318ff.), 4) Nr. 325. Über den Propheten Elisäus Mîmrâ III und über die Hungersnot in Samaria. † (Bl. 148r° B—v° C = *Hom.* IV S. 349ff.).

VIII. Bl 149—152: 1) Nr. 327. Über die Offenbarung des Propheten Ezechiel und die Auferstehung der Toten (Bl. 149r° A—151r° A. *Inc.* ܟܡܐ ܢܫܐ ܡܚ̈ܘܬܐ ܕܙܘܓ ܣܒܪܐ ܟܠܗ ܢܘܩܬܐ), 2) Nr. 328. Über die Vision des Propheten Isaias und den König Ozzias † (Bl. 151r° A—152v° G. *Inc.* ܡܪܝܐ ܕܪ̈ܘܡܐ ܕܡܠܟܐ ܢܘܫܐ ܒܡܘܬܒܐ ܠܗܘܢ).

IX. Bl. 153—160: 1) Nr. 97. Über die Auferstehung des Jünglings von Naim * (Bl. 153r° A—154r° G = *Hom.* III S. 541ff.), 2) Nr. 98. Über die Wunder des Herrn als Sinnbilder der <geistigen> Heilung der Welt, für die Nacht des Montags der fünften Fastenwoche (Bl. 154r° C—155v° B = *Hom.* IV S. 666ff.), 3) Nr. 99. Über die drei vom Herrn erweckten Toten, für die Nacht des Dienstags der fünften Fastenwoche (Bl. 155v° B—156v° B = *Hom.* II S. 344ff.), 4) Nr. 100. Über die Vermehrung der fünf Brote, für die Nacht des Mittwochs der fünften Fastenwoche (Bl. 156v° B —159v° B = *Hom.* III S. 425ff.), 5) Nr. 101. Über das Wandeln des Herrn auf den Wellen, für die Nacht des Donnerstags der fünften Fastenwoche. † (Bl. 159v° B—160v° G. *Inc.* ܥܒܪܢܢ ܡܢ ܝܡܐ ܗܘ ܪܒܐ ܕܠܐ ܡܬܦܣܩܢ).

X. Bl. 161—166: 1) Nr. 109. Über die von Petrus empfangene Offenbarung <für die Nacht des Montags vor Palmsonntag> * (Bl. 161r° A—162r° B. Der Text beginnt mit den Worten: ܫܡܥܘܢܐ ܡܚܘܬܗ ܠܡܪܐ ܡܪܝܐ ܕܪ̈ܘܚܐ ܡܥܡܕ), 2) Nr. 110. Über das Herrenwort an Petrus: „Weiche zurück von mir, Satan", für die Nacht des Dienstags vor Palmsonntag (Bl. 162r° B—163v° C = *Hom.* I S. 482ff.), 3) Nr. 111. Über die Synagoge und die Kirche, für die Nacht des Mittwochs vor Palmsonntag (Bl. 163v° C—165r° B. *Inc.* ܒܪܬ ܥܕ̈ܬܐ ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܟܢܘܫܬܐ ܕܙܘܙܝܩܬܐ), 4) Nr. 112. Über die Hurerei

der Synagoge † (Bl. 165 r° B—166 v° C. *Inc.* ܐܬܝܬ ܡܙܡܘܪܐ ܗܒ ܠܟ ܕܐܡܪ ܥܠ ܟܢܘܫܬܐ).

XI. Bl. 167—174: 1) Nr. 299. <Mîmrâ IX> über Joseph * (Bl. 167 r° A—168 r° B. Der Text beginnt mit den Worten: ܬܘܒ ܥܝܪܘ ܢܗܝܪܝܢ ܡܢ ܦܘܪ̈ܩܢܗܘܢ ܕܚܕܝܬܝܢ ܗܘܘ), 2) Nr. 300. Mîmrâ X über Joseph und über das Hinaufsteigen seines Vaters und seiner Brüder nach Aegypten (Bl. 168 r° B—169 v° B. *Inc.* ܬܘܒ ܡܫܪܝܬܐ ܐܦܩ ܗܘ ܠܗ ܡܢ ܚܣܕ ܠܚܡܝܟ), 3) Nr. 301. Aφrêm: Über Hiob (Bl. 169 v° B—171 v° C. *Inc.* ܡܪܒܐ ܚܒܝܒ ܢܩܒܘܬܐ), 4) Nr. 302. Über Hiob. † (Bl. 171 v° G—174 v° C. *Inc.* ܡܠܟܐ ܕܩܘܠܐ ܥܙܝܙ ܚܣܡ ܫܘܠܛܢܗ).

XII. Bl. 175—180: 1) Nr. 206. Über den hl. Georg. * (Bl. 175 r° A—176 r° B. Der Text beginnt mit den Worten: ܘܚܣܢ ܠܡܠܟܐ ܥܠ ܡܠܐ ܕܡܫܝܚܗ ܠܡܬܬܟܠܘ ܗܘܐ), 2) Nr. 207. Über die hll. Laurentios, Agrippas und ihre 12 000 Genossen (Bl. 176 r° B—177 v° B. *Inc.* ܡܠܟܐ ܕܫ̈ܢܝܐ ܕܡܠܟܗ ܐܢܫ ܠܟܠ ܕܫ̈ܢܘܬܐ), 3) Nr. 208. Über die edessenischen Blutzeugen Gûrjâ und Sâmônâ (Bl. 177 v° B—179 v° B = *Act.* I S. 131 ff.), 4) Nr. 209. Über den edessenischen Blutzeugen Šarbîl (Bl. 179 v° B—180 v° A. *Inc.* ܫܪܒܝܠ ܟܘܡܪܐ ܕܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܒܫܢܬ ܚܘܪ̈ܘܬܗ), 5) Nr. 210. Über den edessenischen Blutzeugen Ḥabbîß † (Bl. 180 v° A—C = *Act.* I S. 160 ff.).

XIII. Bl. 181—184: Bruchstück eines Mîmrâ über Daniel und die drei Jünglinge im Feuerofen * (= *Hom.* II S. 94 ff. Der Text beginnt aber schon an einer etwas früheren Stelle als hier mit den Worten: ܡܫܡܫ ܐܝܟܐ. ܥܠ ܚܠܝܩܘܬܗ. ܐܠܗܝܟܐ ܐܢ ܐܡܪ ܐܝܟܐ und schließt mit S. 127 Vers 6f.).

XIV. Bl. 185f.: 1) Nr. 319. Über den Propheten Elias * (Bl. 185 r° A—186 r° B. Der Text beginnt mit den Worten: ܘܠܐ ܗܘ ܐܘܪܫܝܐ ܐܬܪܐ ܕܐܠܗܝ), 2) Nr. 320. Über den Propheten Elias und den Weinberg Naboths † (Bl. 186 r° B—v° C. *Inc.* ܢܫܡ ܐܢ̈ܫܐ ܕܟܪܡܐ ܚܣ̈ܢܐ ܕܚܣ̈ܢܝܬܐ).

XV. Bl. 187: 1) Nr. 153. Über die Auferstehung des Herrn * (Bl. 187 r° A. Der Text beginnt mit den Worten: ܥܠܡܐ ܫܘܐ ܡܢ ܟܝܪ ܐܘܦ), 2) Nr. 154. Über die Auferstehung des Herrn, für die Nacht des Montags in der Oster-

woche (Bl. 187r° A—v° A. *Inc.* ܡܠܟܐ ܕܝܫܘܥ ܘܪܒܐ ܡܫܡܠܐ ܒܗ ܠܗ ܡܚܙܐ), 3) Nr. 155. Über die Auferstehung des Herrn und die Grabeswächter † (Bl. 187v° A—C. *Inc.* ܡܫܒܚܬܟ ܢܫܡܥ ܗܘܐ ܕܗܘܬ ܠܗ ܕܢܛܪܘܗܝ ܐܡܪ).

XVI. Bl. 188ff.: Fortsetzung von Nr. 320 *† (Vgl. XIV 2)), unmittelbar an Bl. 186v° C anschließend.[1]

44. — Pp. 244 Blr. 0,262×0,185. Zstd. Am Ende fehlen ein bis zwei Blr. Ebd. Holzdeckel mit Tuchüberzug. Schr. Serṭâ etwa des 13. Jhs, die S. zu 20 Zn. Gesch. Unter Bemerkungen verschiedener Mönche Bl. 38v° ist die Bitte eines Priester Thomas um das Gebet der Leser für sich und seinen Bruder bereits vom J. 1725 (*Gr.* = 1413/14) datiert.

Homiliartexte und andere liturgische Stücke auf die Haupttage des Kirchenjahres, syr. Vgl. *Fbr.* S. 88.

Text Bl. 1v°—244v°, wo er gegen Ende des letzten ursprünglich in der Hs. enthalten gewesenen Offiziums abbricht. Vorausgeht Bl. 1r° ein Inhaltsverzeichnis. Nach dem Titel (ܟܬܒܐ ܡܟܢܫܐ ܐܘܪܚܐ ܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܐܘܢܝ̈ܬܐ ܘܕܩܪ̈ܝܢܐ ܘܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܟܪܘܙܘ̈ܬܐ ܡܫܝܚܝܐ ܡܫܬܡܫܝܢ ܗܘܘ ܒܒܝܬܠܚܡ ܘܒܝܘܪܕܢܢ ܘܒܥܠܝܬܐ ܘܒܩܒܪܐ ܕܡܪܢ ܡܫܝܚܐ) bietet die Hs. die Gebetstücke des Festbreviers, biblischen Lesungen und Mîmrê, welche zur Zeit ihrer Entstehung nach dem Ritus der jakobitischen Gemeinde von Jer. an den Haupttagen des Kirchenjahres an den heiligen Stätten d. h. in Bethlehem, am Jordan, im „Obergemache" (d. h. vielleicht im Mkl. selbst, das nach der jakobitischen Sondertradition die Stelle des NTlichen Obergemaches der Thomasszene und Geistesausgießung einnehmen soll,) und am Heiligen Grabe zur Verwendung kamen. Berücksichtigt sind 1) für Weihnachten (Bl. 1v°—38r°) Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Messe, 2) für Epiphaniae (Bl. 39r°—63r°) das Gleiche, 3) für

[1] Diese in mehrfacher Hinsicht einzig dastehende Hs., die in ihrer ursprünglichen Gestalt mindestens rund eine Viertelmillion Verse enthalten haben dürfte, auch heute noch sehr viele unedierte und nicht wenige sonst überhaupt nicht überlieferte Stücke von höchstem Werte und von den schon edierten, wie ich an den Beispiele von Nr. 172 nachweisen konnte, einen höchst eigenartigen und, so viel es scheint, besonders guten Text bietet, genügt allein, um die vollkommene Haltlosigkeit des von Lübeck WBG. 1910. S. 381 über die Bedeutung der Hss.-Bestände des Mkls. gefällten ungünstigen Urteils darzutun. Ich habe von bisher ungedrucktem Material aus derselben die Nummern 180f., 183, 192, 207 und 327f. photographisch aufgenommen und erwarte, daß man meine Prioritätsreche auf die Publikation dieser Stücke aus ihr respektieren werde.

den Palmsonntag (Bl. 63r°—80r°) Terz und Messe, 4) für den Montag in der Karwoche (Bl. 80r°—97r°) Vesper, Nachtofficium und Matutin, 5) dieser und die folgenden Tage der Karwoche bis Gründonnerstag einschließlich (Bl. 97r°—121r°) mit je einem Mîmrâ, 6) für Gründonnerstag außerdem (Bl. 121r°—135r°) Non und Ritus der Fußwaschung, 7) für Karfreitag (Bl. 135v°—164v°) Vesper, Non und Ritus der Kreuzesadoration, 8) für Karsamstag (Bl. 164r°—183v°) Vesper, Nachtoffizium, Matutin und der nach der Non abzuhaltende Gottesdienst „der Verzeihung", 9) für Ostersonntag (Bl. 183v°—232v°) Vesper, Nachtoffizium, Matutin und ein an diese sich anschließender Gottesdienst der „frohen Botschaft" (ܕܣܘܒܪܐ), „wie ihn Kyrillos und die Übrigen verlangen", 10) für das Fest des Entschlafens der Muttergottes (Bl. 232v° —244v°) Vesper, Nachtoffizium, Matutin und Messe. An Mîmrê finden sich von Isḥaq „dem Lehrer" drei für Weihnachten (Bl. 20v°—26r°; *Inc.* ܠܐܠܗܐ ܠܗ ܡܕܝܢ ܠܡܫܒܚܘ. Bl. 26v° —30r°. *Inc.* ܒܪܝܟ ܕܒܪܘܚܐ ܪܙܗ ܠܟ; Bl. 30r°—34v°. *Inc.* ܦܓܠܘܗ ܕܡܫܝܚܐ) und anhangsweise einer auf die Muttergottes (Bl. 34v°—38r°. *Inc.* ܡܪܝܡ ܠܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ), zwei für Epiphanie (Bl. 57r°—59r°. *Inc.* ܠܟܘܢ ܫܠܡܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ; Bl. 59r°—63r°. *Inc.* ܙܠܚܕܐ ܕܬܠܡܝ ܚܕܝܬܐ), sowie einer für Gründonnerstag (Bl. 132v° 135v°. *Inc.* ܥܠܗ ܐܢܫ ܠܐ ܐܢܫ ܢܦܫܗ), von Aφrêm je einer für Palmsonntag (Bl. 66r°—80r° = *Opera Syriaca* der *Editio Romana* III S. 209ff.) und für Montag bis Donnerstag der Karwoche (Bl. 97r°—102v°, 102v°—112r°, 112r°—118r°, 118r° —121r° = Lamy *S. Ephraemi Hymni et sermones* I S. 343ff., 359ff., 390ff., 410ff.), für Karfreitag (Bl. 138v°—156v°. *Inc.* ܗܠܝܢ ܡܢ ܡܠܠܐ ܐܢܫܘܢ), zwei für Ostern über die Auferstehung (Bl. 201v°—208v°. *Inc.* ܠܟܝ ܥܕܬܐ ܐܡܪܐ ܕܚܝܐ; Bl. 208v°—216r°. *Inc.* ܫܡܘܥܘ ܢܥܡܐ ܐܘ ܡܫܡܥܢܐ) und ein gleichfalls an Ostern zu verlesender über die jungfräuliche Mutterschaft Mariae (Bl. 224v°— 232v°. *Inc.* ܢܥܡ ܠܡܕܐ ܥܠ ܐܡܗܘܬܗ), von Ja'qûβ v. Serûγ je einer für Karfreitag (Bl. 168r°—176v°. *Inc.* ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܟ ܠܟܝܐ ܡܫܝܚܐ) und das Fest des Entschlafens der Muttergottes, am Ende unvollständig (Bl. 240v°—244v° = Nr. 172 der vorigen Hs.).

45. — Pp. 177 Blr. 0,230×0,170. Ebd. Pappendeckel mit Tuchüberzug. Schr. Serṭâ etwa der Wende vom 17. zum 18. Jh., die S. zu 17 Zn.

Synaxar, kar. Vgl. *Fbr.* S. 161f.

Text Bl. 1v°—176r°. Derselbe stellt einen auch wieder um spezifisch syrisch-jakobitisches Material bereicherten Auszug aus dem arabischen Synaxar der koptischen Kirche dar, dessen Edition Basset in der *Patrologia Orientalis* und Forget im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* begonnen hat, nachdem Wüstenfeld eine teilweise Übersetzung geliefert hatte. Folgendes sind die durch Artikel verschiedenen Umfanges berücksichtigten Gedächtnistage.

Tišrîn I (= Oktober. Bl. 1v°—10r°): 1. Jahresanfang. Sergios und Bakchos. 3. Prophet Samuel. 4. Anbâ Paulus. 6. Eine Sonnenfinsternis im J. 958 *martyrum.* 8. Patriarch Ja'qûβ v. Antiocheia. 9. Evangelist Matthäus. Patriarch Demetrios v. Alexandreia. 11. Apostel Philippus. 17. Abû Ḥennis *minor.* 18. Lazarus, der vom Herrn Auferweckte. 19. Evangelist Lukas. 30. II. Allgemeines Konzil.

Tišrîn II (= November. Bl. 10r°—23v°): 1. Longinus. 3. Mâr(j) Georgios v. Alexandreia. 4. Die vier apokalyptischen Lebewesen. 5. I. Allgemeines Konzil. 7. Anna, Mutter der allerseligsten Jungfrau. 8. Erzengel Michael. 9. Timotheos Bischof der Stadt Antinoë. 14. Apostel Philippus, einer von den Zwölfen. 20. Die 24 apokalyptischen Ältesten. 21. Eintritt Mariae in den Tempel. 22. Gregorios v. Nazianz. 23. Petrus v. Edessa. 25. Petrus Martyr v. Alexandria. Klemens v. Rom 27. Ja'qûβ „der Zerschnittene". 28. Anbâ Hôr. 29. Ja'qûβ v. Nisibis. 30. Apostel Andreas.

Kânûn I (= Dezember. Bl. 24r°—42r°): 1. Patriarch Abraham v. Alexandreia. 2. Matthäus „der Arme", Oberer des Klosters im Gebirge von Eṣfûn. 4. Barbara. 7. Anbâ ܒܝܫܘܝ, ägyptischer Einsiedler. 8. Römische Synode gegen Novatus im ersten Jahre des Decius. 9. Anbâ ܐܒܪܐܡܘܣ. Priesterweihe des Anachoreten Misaël im Dêr Qalamûn. 10. Martyrer Behnâm. Christodulos. 11. Patriarch Gregorios, der unblutige Martyrer. 13. Lukas Stylites aus Persien. 14. Apostel Titus. 17. Apostel Barnabas. 18. Erzengel Gabriel.

19. Timotheos der Anachoret. 20. Ignatios v. Antiocheia. 21. Abû Ḥennis. 28. Jakobus Herrenbruder. 30. Heimgang Johannes des Evangelisten. 31. Martyrer Eusignios im konstantinischen Zeitalter.

Kânûn II (= Januar. Bl. 42r°—62r°): 1. Beschneidung Jesu. Gregorios „der Erleuchter" Armeniens. Gregorios Vater des hl. Basileios. Basileios d. Gr. 2. Papst Sylvester v. Rom. 3. Patriarch Andronikos v. Alexandreia. 4. Benjamin, ägyptischer Archimandrit. 5. Anbâ Abraham. 6. Taufe Jesu im Jordan. 7. Johannes der Täufer. Martyrer Theodoros. 8. Protomartyr Stephanus. 13. Ja'qûβ v. Nisibis, der „Lehrer Aφrêms". 15. Muttergottesfest „von den Saaten" (Vgl. *Fbr.* S. 196f.). 16. Hilaria Tochter Kaiser Zenons. Gregorios Bruder des hl. Basileios. 17. Antonius der Einsiedler. 18. Apostel Timotheos. 19. Maria, Tochter vornehmer christlicher Eltern in Alexandreia. 20. Petrus الحاجب. 21. Martyrium von 49 Mönchen, einem kaiserlichen Gesandten und dessen Sohn unter Theodosios II. Patriarch Anastasios v. Konstantinopel. 26. II. Allgemeines Konzil. 28. Mönch Anbâ Ja'qûβ. 29. Apostel Aggai, einer von den Zweiundsiebzig.

Šebât (= Februar. Bl. 62v°—67v°): 2. Darstellung Jesu im Tempel. 3. Bar Ṣaumâ, syrischer Mönch. Anbâ Paulus der Syrer, Märtyrer in Alexandreia. 4. Jakobus Alpheia. 5. Patriarch Gabriel v. Alexandreia. 20. Prophet Hosea. 21. Eustathios v. Antiocheia. 24. Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers.

Adâr (= März. Bl. 68r°—78v°): 4. Apostel Matthias. 6. Wiedergewinnung des heiligen Kreuzes unter Herakleios. 8. Offenbarung der Jungfräulichkeit des Patriarchen Demetrios v. Alexandreia. 9. Vierzig Martyrer v. Sebaste. 12. Patriarch طاسلا v. Alexandreia. 13. Erster Tod des Lazarus. 20. Patriarch Makarios v. Alexandreia. 23. Makarios d. Gr. 24. Konstantin d. Gr. 25. Mariae Verkündigung. 26. Erzengel Gabriel. 27. Silvanus.

Nîsân (= April. Bl. 79r°—87r°): 1. Maria Aegyptiaca. 2. Joachim, Vater der allerseligsten Jungfrau. 4. Mönch Zosimos. 12. Martyrium Jakobus des Herrenbruders. 20. Sara

und ihre Söhne, Martyrer in Antiocheia. 23. „Großmartyr“ Georgios. 25. Evangelist Markus. 26. Geburt der allerseligsten Jungfrau.

Ijâr (= Mai. Bl. 87v°—111v°): 1. Makarios, Presbyter v. Alexandreia und Zeitgenosse Makarios' d. Gr. Anbâ Daniel ܩܡܨ ܥܡܘܕܐ. 4. Helena, Mutter Konstantins d. Gr. 5. Drei Jünglinge im Feuerofen. 6. Bischof Anbâ ܐܦܝܦܢܝܘܣ. 7. Johannes Chrysostomos. Kreuzerscheinung in Jerusalem zur Zeit des hl. Kyrillos. 8. Arsenios. 9. Pachomios. 10. Apostel Simon Zelotes. 11. „Gedächtnis“ des Evangelisten Johannes. 13. Anbâ Abraham. Apostel Addai, einer von den Zweiundsiebzig. 14. Anbâ Isḥaq, Presbyter ܕܛܡܠܐ. 15. Muttergottesfest „von den Ähren“ (Vgl. *Fbr.* S. 273f.). Anbâ ܐܗܪܘܢ. 16. Der hl. ܡܪܐܝܢܘܣ. 19. Flucht nach Aegypten. Prophet Habakuk. 20. Einkehr „des Herrn“ in einem Kloster der Umgebung von Behnesa. 21. Simon Kleophae Bischof v. Jerusalem. 22. Patriarch Johannes v. Alexandreia. Zweiter Tod des Lazarus. 24. Simeon v. Antiocheia. 26. Priesterweihe des Leontios ܕܛܪܐܒܠܘܣ. 27. Auffindung des Leibes Johannes des Täufers.

Ḥazîrân (= Juni. Bl. 112r°—123r°): 3. „Gedächtnis“ des Propheten Samuel. 6. „Gedächnis“ des Erzengels Michael. Euphemia. 7. Bichof Johannes v. Jerusalem. 9. Einweihung der Kirche des hl. Menas in der Marjût und Auffindung seiner Reliquien. 10. Einsiedler Abû Nefr der Anachoret. 20. Anbâ ܐܒܪܘܢ. 21. Annanias Bischof v. Damaskus. 24. Geburt Johannes des Täufers. 25. Gedächtnisfeier eines eucharistischen Wunders. 27. Kyrillos v. Alexandreia. Papst Coelestinns v. Rom. 29. Martyrium der Apostelfürsten Petrus und Paulus.

Tammûz (= Juli. Bl. 123v°—138r°): 1. Anbâ Snudeh. 2. Abû ܩܝܪܘܣ, ägyptischer Einsiedler. 3. Apostel Thomas. 5. Martyrer Johannes und Simeon aus ܦܙܛܘܣ. 9. Aφrêm der Syrer. 12. Martyrium des Jakobus, ersten Bischofs v. Jerusalem. 15. Kyriakos und Julitta. 16. Dometios. 20. Himmelfahrt des Elias. 27. Simeon, der Rekluse. 28. König Ezechias von Juda.

Ab (= August. Bl. 138v°—154r°): 1. Makkabäische Brüder. 6. Verklärung Christi. 7. Ein Wunder, durch das zur Zeit

des Theophilos in Alexandreia viele Juden bekehrt wurden. 8. Marina. 10. Martyrium des Ja'qûβ aus der Gegend von الدمنهور. 13. Sieben Schläfer v. Ephesos. 15. Entschlafen der allerseligsten Jungfrau. 16. Martyrium von 30 000 Monophysiten in Alexandreia unter Kaiser Markianos. 17. Bischof Thomas v. Germanikeia. 18. Besarion d. Gr., ägyptischer Einsiedler. 27. Anbâ معى aus Aegypten. 28. Anbâ Ja'quβ, Bischof v. Kairo. Mâr(j) Bar Ṣaumâ. 29. Enthauptung Johannes des Täufers. 30. Apostel Bartholomäus. 31. Großes Erdbeben in Kairo im J. 828 *martyrum*.

Ilûl (= September. Bl. 154r°—176r°): 1. Patriarch Makarios v. Alexandreia. 3. Prophet Isaias. 4. Dioskuros v. Alexandreia. 5. Zacharias Sohn des Barachias, Vater des Täufers. Moses. 8. Fest Mariae Geburt. 9. III. Allgemeines Konzil zu Ephesos. 10. Ein Wunder des hl. Basileios. d. Gr. 11. Stylite Agathon. 12. Auffindung des Leibes des hl. Stephanus. 13. Kirchweihe der konstantinischen Bauten auf Golgotha. 14. Kreuzauffindung. Theognosta. 16. „Gedächtnis" des hl. Gregorios des „Erleuchters" v. Armenien. 17. Theopista. 18. Kyprianos v. Antiocheia. 19. ܦܘܠܝܛܘܤ und seine Schwester ܐܣܬܘ, Kinder König Sâpûrs. Martyrer Julianos von Aqfâs, Verfasser der Lebensbeschreibungen der Martyrer. 26. Rhipsime, Gaiana und ihre Gefährtinnen im Martyrium. 29. Ankunft des Severus v. Antiocheia in Aegypten. 30. Ein heiliger Bischof v. Rom. Patriarch Simeon Alexandreia.

Dr. A. Baumstark.

B) FORSCHUNGEN UND FUNDE.

Les travaux de l'École Biblique de Saint-Étienne durant l'année scolaire 1910—1911. — 1. *Voyages et explorations.* D'une tournée de vacances en Haute-Syrie les Pères Dhorme et Abel ont rapporté quelques textes inédits babyloniens et grecs. Ils visitèrent Alep et Neirab, petit village fameux par la découverte de deux stèles araméennes bien connues de ceux qui s'occupent des religions sémitiques. Ce village est intéressant, comme tous ceux de la région de l'Oronte, par la forme ovoïde des coupoles des maisons d'habitation. Il serait

curieux d'établir quelle relation ces toitures, qui doivent étre bâties sur un type traditionnel très ancien, ont avec les coupoles des églises du Hauran dont un échantillon a survécu dans la coupole de Saint Georges d'Esra. A Antioche, où ils se rendirent en passant par Ḳal'at Sim'ân, les deux voyageurs étudièrent les remparts de la ville qui, malheureusement, sont exploités comme carrière de pierres. Des soubassements de tours sur le mont Silpius et certains pans des Portes de Fer sont construits par des alignements de briques intercalés entre les assises de pierres. Ce système, qui se retrouve au monastère de Daphné en Attique et dans les parties monomachiennes de la rotonde du Saint Sépulcre, indiquerait que ces parties des fortifications d'Antioche remontent à l'occupation byzantine inaugurée sous Nicéphore Phocas.

En automne 1910 eut lieu le voyage biblique dans le sud-palestinien avec Hébron, Bersabée, Beit-Djibrîn, Gaza, Ascalon pour étapes principales. Outre les pensionnaires de l'École, un Père Bénedictin de Beuron et un Père Lazariste de l'Hospice Saint-Paul prirent part à la caravane. C'est au cours d'une promenade scientifique dirigée par le R. P. Lagrange, en février 1911, que fut relevée la belle inscription en mosaïque de l'higoumène Cyriaque à Jéricho. Le soulèvement des Arabes empêcha d'effectuer le voyage projeté dans la péninsule sinaïtique et à Pétra.

Si les circonstances ne se prêtaient pas à de longues sorties, il restait toutefois du travail à exécuter dans le voisinage. Au cours des excursions mensuelles à cheval, nous mesurâmes le passage souterrain de la source de Gabaon et nous relevâmes le plan de l'église et de la crypte de Néby Samouîl. Mais Jérusalem surtout fournit une besogne considérable. Le P. Vincent aidé des PP. Savignac et Carrière a relevé, non sans peine, tous les canaux, grottes, passages creusés dans le roc que la mission anglaise Parker a déblayés sous la colline dite d'Ophel. L'Eléona étant tirée au clair et publiée, le Père Vincent et deux de ses collègues se sont livrés aussi à une étude minutieuse du Saint-Sépulcre et de divers autres sanctuaires dont les relevés feront l'objet de publications prochaines. La présence de M. le marquis de Vogüé au couvent de Saint-Etienne a beaucoup encouragé ces travaux. Le savant marquis, si compétent en architecture religieuse orientale, a consigné les impressions de son séjour à Jérusalem dans le *Correspondant* du 25 juin 1911, où il compare la ville sainte qu'il visita pour la première fois en 1854 avec celle qu'il vit en 1911, et où il confirme ou bien rectifie quelques-unes de ses opinions sur l'architecture du Saint-Sépulcre et de la Basilique de Bethléem.

2. *Publications.* Nous n'avons pas à énumérer les articles de la Revue Biblique dont ceux qui traitent de choses byzantines ont été

mentionnés dans le numéro précédent de l'Oriens Christianus. En dehors de la Revue, il faut signaler d'abord la publication du Commentaire sur Saint Marc du R. P. Lagrange, qui se recommande par l'élégance et la fidélité de la traduction, la connaissance de la κοινή et des questions topographiques, autant que par l'ampleur de la pensée théologique. Les Fouilles de l'Ophel par le P. Vincent viennent de paraître à Londres chez Horace Cox sons le titre de *Jérusalem sons terre.* Les PP. Jaussen et Savignac sont sur le point de publier le second tome de leur *Mission archéologique en Arabie* qui renfermera une grande quantité de textes épigraphiques. Poursuivant ses études sur les religions orientales inaugurées par ses Textes religieux babyloniens et ses Conférences sur la Religion assyro-babylonienne, le P. Dhorme a contribué à la collection d'histoire des religions publiée chez Letouzey, en donnant la Religion des Sémites. De même ses Pays bibliques et l'Assyrie feront la matière d'une brochure prête à voir le jour. Les sujets des Conférences de Saint-Etienne, de 1910—1911, parues récemment chez Gabalda, Paris, sont les suivants: P. Lagrange, A la recherche des sites bibliques; P. Dhorme, Les Aryens avant Cyrus; P. Abel, La prise de Jérusalem par les Arabes (638); P. Génier, Bonaparte en Syrie; P. Créchet, Eugène-Melchior de Vogüé et l'Orient; P Germer-Durand, La sculpture franque en Palestine; D. Z. Biever, Au bord du Lac de Tibériade.

P. F.-M. Abel O. Pr.

Nouvelles de l'Éléona. — Pendant que s'imprimait pour l'*Oriens christianus* (1911, p. 119--134) le simple récit des fouilles qui ont rendu à l'histoire et à la piété chrétienne, la basilique hélénienne de l'Eléona, et mieux encore, la grotte où N.-S. instruisait ses disciples au Mont des Oliviers, le R. P. Hugues Vincent publiait dans la *Revue biblique* (1911, p. 219—265) un article magistral, intitulé *L'Église de l'Éléona*, avec illustrations et dix planches hors texte, dans lequel les moindres détails d'architecture sont relevés, reproduits, discutés et utilisés pour la restitution de l'édifice, avec une merveilleuse sagacité et un rare bonheur. Nous ne saurions trop remercier le R. P. H. Vincent et plusieurs autres savants Dominicains, du concours gracieux de leur érudition, de leur plume et de leur revue, qui ont assuré à la découverte de l'Éléona, une notoriété éclatante dans le cercle des Palestinologues.

Annoncée tout d'abord par le R. P. Vincent (*Revue biblique*, 1910, p. 573), connue probablement par une autre voie et signalée sans retard en Allemagne (*Kölnische Volkszeitung*, n° 868, 16 oct. 1910) par le Dr. A. Baumstark qui en affirmait aussitôt l'importance de premier

ordre au point de vue des Lieux-Saints et de la liturgie chrétienne primitive, cette découverte a été contrôlée sur place et publiée spontanément par le R. P. Léopold Dressaire, des Augustins de l'Assomption, (*Jérusalem*, 24 déc. 1910, p. 299; 24 juin 1911, p. 452—454); par l'éminent orientaliste M. de Vogüé (*Correspondant*, 26 juin 1911, p. 1054—1055); par le président du Comité exécutif des fouilles anglaises en Palestine, le Colonel Sir Charles Watson, (*Paletine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, 1911, p. 126—128). Voilà, à notre connaissance du moins, les premiers écrivains que nous devons remercier de leurs précieux encouragements; voilà aussi les revues où le lecteur de l'*Oriens christianus* trouvera des renseignements indépendants, plus ou moins étendus, qui lui permettront de contrôler le récit de nos premières fouilles au Mont des Oliviers.

De nouvelles trouvailles archéologiques d'une importance secondaire, mais pourtant assez intéressantes par les conséquences qui en découlent, ont été faites à l'Éléona pendant la dernière quinzaine d'octobre 1911. Avant les pluies d'automne, il était bon d'établir un hangar protecteur au dessus des restes de cette salle remarquable par ses mosaïques, ses fresques et son petit bassin central que les connaisseurs tiennent pour un baptistère très ancien.

Or, du mur oriental de cette salle qui attire l'attention, nous ne connaissions que la face intérieure de la partie la plus basse, encore couverte de stuc ancien: tout le reste ayant été démoli et remplacé par des décombres hauts de deux mètres et demi environ. Il fallait connaître la largeur de ce mur afin d'étendre d'une longueur suffisante le hangar projeté. Outre l'épaisseur cherchée 0,92 m, en moyenne, un petit déblaiement fournit aussitôt plusieurs renseignements utiles:

A) pauvreté des matériaux de ce mur, mortier de terre et simples moellons;

B) existence, à l'Est de ce mur, d'une seconde chambre antique dont le sol surélevé de 0,40 m. du dessus du niveau du Baptistère se trouve encore orné d'une mosaïque intacte, à fond blanc.

C) existence sur ce beau dallage d'un remblai ancien, haut d'un mètre;

D) enfin superposition à cette hauteur d'une dernière mosaïque, noircie par le feu et désagrégée en maint endroit.

Ces données diverses suggèrent plusieurs remarques: a) La mauvaise maçonnerie du mur mitoyen ainsi dégagé, constitue le pendant exact du hourdis constaté naguère au côté Ouest du baptistère; et elle contraste si évidemment avec la force et la richesse des blocages et des pierres appareillées de la basilique qu'elle ne saurait être attribuée à la construction impériale de 327.

b) La chambre trouvée à l'Est du baptistère s'ajoute aux annexes déjà rencontrées le long de la muraille méridionale de la basilique: c'est donc au Sud qu'il faudra chercher les dépendances de l'Eléona. Tous les cubes du pavage en mosaïque sont encore en place dans la portion que nous avons déblayée. Tous les trente-cinq centimètres, le fond blanc-crême de la mosaïque est égayé par un bouquet d'une douzaine de cubes en couleur: autour d'une pierre blanche sont disposés en croix quatre cubes rouges, eux-mêmes enveloppés de huit cubes noirs. Cette ornementation rappelle le bon goût et probablement l'époque de la splendide mosaïque du baptistère qui est contigu.

c) Un jour on sentit le besoin d'exhausser, d'un mètre entier, le sol de l'appartement et l'on enterra d'autant le beau dallage, quitte à en établir un nouveau à la hauteur exigée par des circonstances nouvelles. Or, ce remblai d'un mètre se compose de terre avec de rares débris de stuc orné de peintures, mais ne renferme aucune pierre de taille, aucun moellon pesant dont la chute violente eût endommagé la mosaïque ensevelie ou les murailles latérales. On a donc procédé ici de la manière respectueuse dont on avait comblé le baptistère voisin où, lors de la découverte, le bas de la fresque pourtant si frêle ne montrait pas la moindre trace d'un choc brutal ou même d'un coup de pioche. L'exhaussement ne provient donc point de ruines accumulées par une destruction hostile, mais dans l'une et l'autre chambre, il est dû à des mains amies, à des ouvriers chrétiens. En autre, il a été pratiqué simultanément sur les deux chambres contiguës: un détail concernant le plus haut dallage va nous le révéler.

d) Cette dernière mosaïque retrouvée en octobre 1911, s'étendait en effet au-dessus des deux salles ensevelies. Car une portion notable, encore *in situ* repose sur toute la largeur du mur mitoyen dont le bas est conservé, et comme alors elle ne présente point encore le dessin d'une bordure quelconque, elle se prolongeait donc a l'Ouest au dessus du baptistère, de manière à former le dallage continu d'un seul appartement établi au dessus de deux salles inférieures, désaffectées et démolies aux trois quarts. En voici l'ornementation. Les dés en pierre blanche qui formaient le ton général de la mosaïque sont disposées par groupes comme les écailles des poissons. Huit demi-cercles concentriques en cubes blancs entourent, vers la base de l'écaille, un gracieux bouquet: huit à neuf cubes noirs, figurant un i grec majuscule (Υ) tiennent lieu de feuilles, et au-dessus, douze à treize cubes rouges tiennent lieu de fleurs. De la base d'un bouquet au bouquet voisin, on mesure 0,29 m.

L'élégante bordure „à grands ramages" artistement dessinée par le R. P. H. Vincent (*Église de l'Éléona*, pl. IV, lettre A); les plaques de dallage où sont figurés des fruits et des feuillages (*Oriens christianus*,

1911, p. 125) que l'on trouva pêle-mêle avec les décombres en déblayant le baptistère, nous semblent avoir été situées dans le prolongement de la mosaïque découverte en octobre dernier. La diversité du dessin importerait peu: le sol du baptistère n'est-il pas orné de deux tapis de pierres de couleur fort differents? En tout cas la vaste salle, établie ainsi à un niveau bien supérieur aux deux chambres qu'elle recouvre, vient de nous apparaître comme ayant été ruinée par un violent incendie. Le dallage se montre en effet tout noirci par le feu, calciné par endroits et, quoique resté *in situ*, généralement désagrégé: mais pourtant moins maltraité qu'au dessus du baptistère où il se trouvait défoncé et disloqué par la chute de lourds matériaux. Cette destruction par le feu rappelle assez naturellement la date de 614, alors que les Perses incendièrent la basilique hélénienne qui ne fut plus jamais relevée de ses ruines.

Avant les premières pluies d'automne, nous tenions surtout à établir un autre abri provisoire au dessus de la roche qui forme la paroi septentrionale de la *spelunca, ubi Dominus docebat discipulos*, découverte à la fin de 1910, dans le coin Sud-Ouest du préau du *Paternoster.* Nous estimons en effet, que cette roche est une relique et un témoin authentique des origines du christianisme. Pour la bien couvrir en son entier, il fallait chercher l'épaisseur de cette paroi rocheuse: bonne occasion d'enlever les décombres inexplorés au revers nord de la roche et de voir clairement son rapport architectural avec le sol de la nef septentrionale qu'elle domine.

La petite fouille nous a révélé diverses choses dont l'une fort intéressante. Le déblaiement total du coin Nord-Ouest du préau du *Pater* a mis à nu plusieurs restes de la mosaïque blanche qui pavait la nef septentrionale de l'Église. Or, ce dallage s'élève à 0,75 m. au dessus du niveau des quatre marches, encore en place dans l'escalier qui assurait la communication entre la crypte et la nef du nord. La hauteur de chaque degré mesurant 0,25 m. en moyenne, l'escalier latéral qui descendait à la grotte comptait ainsi sept marches, et non pas six, comme nous l'avions conclu à tort d'un premier sondage provisoire.

Cependant, celui qui, de la galerie occidentale du *Pater* regardait le déblaiement s'opérer en bas sous ses yeux, observait que tout le flanc Nord de la grotte présentait peu à peu une forme assez curieuse. Qu'on s'imagine un croissant, long de six mètres et ouvert à droite, ou plutôt un certain c majuscule (C) dont la tête arrondie figurerait les trois quarts de l'abside actuellement visibles et dont le pied inachevé marquerait un bord de la grande coupure dans le rocher qui constitue l'ouverture principale de la grotte vers Jérusalem. L'appareil de l'abside, représenté par l'extrémité supérieure du croissant, n'a que 0,30 m.

d'épaisseur; mais à la partie centrale du croissant, la paroi rocheuse de la grotte mesure jusqu' à 1,10 m. de largeur.

Considérons maintenant la partie convexe du croissant. On tailla jadis à dessein et bien verticalement l'extérieur de la grotte de sorte que son flanc rocheux se dresse comme un véritable mur dont le sommet actuel domine d'un mètre quinze centimètres environ, le dallage de la basilique elle-même. Une comparaison avec les deux autres grottes célébrées par Eusèbe, donnera peut-être une explication satisfaisante de cette disposition originale. A Bethléem, quand Sainte Hélène voulut honorer la caverne où naquit l'Enfant-Dieu, l'architecte se contenta d'élever une église au-dessus du lieu traditionnel qui semble être resté toujours souterrain. A Jérusalem, le tombeau du divin Crucifié demeura souterrain pendant trois siècles, creusé qu'il avait été par Joseph d'Arimathie dans le flanc d'un mamelon rocheux. Mais quand l'empereur Constantin eut résolu d'élever la magnifique rotonde de l'Anastasis, son architecte exécuta un travail préliminaire mémorable. Réservant seules, avec une épaisseur déterminée, les parois de la chambre sépulcrale, il tailla et enleva la masse du rocher environnant de manière que, isolé au milieu d'une large tranchée circulaire, le glorieux tombeau devint abordable de toute part, et dominât de toute sa hauteur le dallage où se prosternent encore les pélerins.

Au Mont des Oliviers, la grotte des enseignements de Jesus, moins enfoncée dans le roc que le saint sépulcre, ressemblait sans doute aux nombreuses cavernes, ouvertes sur la pente des collines calcaires de ce pays, et dont la couverture naturelle ne dépasse guère la surface du sol environnant. Aussi dans la mesure où l'on voulait que la caverne émergeât au dessus du sol dans la basilique projetée, dans la même mesure il fallait abaisser le niveau naturel là où seraient installées les nefs. Voilà pourquoi dès l'entrée dans la nef septentrionale de l'Éléona, nous avons trouvé le sol naturel abaissé de plus d'un mètre, c'est-à-dire que le rocher taillé à cette profondeur, fut enlevé sur une longueur de vingt-cinq mètres et davantage. A côté de cette vaste tranchée, les parois de la grotte qui fut scrupuleusement respectée, émergent encore maintenant d'un mètre quinze centimètres environ. A cette élévation, qu'on ajoute l'épaisseur de la roche aujourd'hui disparue qui devait constituer le plafond primitif. Alors on se rendra très bien compte que la *spelunca* dont le niveau intérieur descend à 1,75 m. en contrebas du dallage de l'église, ne fut dégagée qu'a partir de la moitié de sa hauteur. Ainsi l'étable de Bethléem demeura toujours souterraine; la grotte de l'Éléona, dégagée seulement de la moitié de sa hauteur, resta à moitié souterraine; enfin, le saint sépulcre, isolé de toute part du rocher qui l'enveloppait, fut dégagé sur toute sa hauteur. Nous venons d'énumérer les trois grottes sacrées selon la

chronologie véritable de l'érection de leurs édifices Constantiniens: on y voit progresser la hardiesse de l'architecte impérial qui réussit à rendre de plus en plus abordables et visibles, les trois monuments souterrains sanctifiés par la naissance, le séjour et les enseignements, la sépulture et la résurrection, de Notre Seigneur Jésus.

Léon Cré
des Pères Blancs.

Zur Geschichte der Philosophie in der nestorianischen Kirche. — Unter einer Anzahl syrischer Handschriften, die der Firma Otto Harrassowitz in Leipzig vor einigen Wochen aus dem Oriente zugeschickt und mir behufs Feststellung ihres Verkaufswertes zur Prüfung vorgelegt worden sind, befindet sich ein wertvolles Unicum (178 Blätter von 22 cm × 16 cm Größe mit 19 Zeilen auf jeder Seite). Mag auch die Handschrift erst im 17. oder 18. Jahrh. geschrieben sein — ihre Datierung ist verloren gegangen —, so verdient sie doch als Urkunde für die Geschichte der Philosophie innerhalb der nestorianischen Kirche die sorgfältigste Beachtung von Seiten der Theologie. Sie zeigt uns, daß die philosophischen Studien der Nestorianer trotz des starken peripatetischen Einschlags an der Weisheitsliteratur des AT.'s ihren biblischen Ausgangspunkt und in der Ethik oder Lebensweisheit des Mönchtums ihre praktische Abzweckung gehabt haben. Es sei mir gestattet, den bisher noch unveröffentlichten Inhalt der Handschrift kurz zu skizzieren:

Fol. 1—66: Eine nestorianische Ethik, grundverschieden von der des Bar 'Eβrâjâ, wenn auch mit ähnlichen Fragen sich befassend. Da die ersten Blätter und damit auch der Titel des Werkes fehlen, so könnte man über den Verfasser zweifelhaft sein. Durch einen glücklichen Zufall ist es mir gelungen, die „Auslegung des Vaterunsers" S. 4a mit einem Passus im Kεϑâβônâ δεφartûϑê (*Urmi, Assyrian Mission*, 1898 Pag. ܩܟܒ ff.) zu identifizieren. Damit ist ein für allemal festgestellt, daß wir in dem umfangreichen Werke das „Buch der Schönheit der Sitten" des Jôḥannân von Mossul († 1276 n. Ch.) vor uns haben.

Fol. 67—76: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠܗܝܢ ܕܬܫ̈ܥܝܬܐ d. h. „Ferner eine Homilie über die (am Schlusse der Ethik) genannten Legenden." Der Inhalt ist merkwürdigerweise eine Auslegung der Sakramente. Es folgen Fol. 77—112 drei Homilien über biblische Bücher.

Fol. 77—87a: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܡܘܬܪܢܝܬܐ ܕܡܢܣܒܐ ܡܢ ܡ̈ܠܘܗܝ ܕܫܠܝܡܘܢ ܒܪ ܕܘܝܕ d. h. „Ferner eine nützliche Homilie, die aus den Worten Salomos, des Sohnes Davids, genommen ist". Also eine Homilie über die Proverbien Salomos.

Fol. 87^{b}—107: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܬܪ̈ܝܢ ܟܘܢܫ ܡ̈ܠܐ ܕܒܗ ܓܒܝܢ ܡܝܬܪ̈ܬܐ ܡܢ ܚܟܡܬܐ ܕܚܟܝܡܐ ܫܡܥܘܢ ܕܩܪܐ ܢܦܫܗ ܒܪ ܣܝܪܐ. d. h. „Ferner die zweite Homilie, eine Sammlung von Worten, in welchen das Beste aus der Weisheit des weisen Simon, der sich selbst Bar Sirâ nannte, enthalten ist".

Fol. 108—112: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܕܡ̈ܠܐ ܡܓܒ̈ܝܬܐ ܕܡܢ ܩܘܗܠܬ. d. h. „Ferner die dritte Homilie über ausgewählte Worte aus Qoheleth".

Fol. 112^{b}—118: ܬܘܒ ܟܬܒܢܐ ܒܥܘܕܪܢ ܡܪܢ ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܘܡܪ̈ܬܝܢܘܬܐ ܕܣܝܡܝܢ ܠܟܗܢܐ ܡܝܬܪܐ ܘܦܝܠܣܘܦܐ ܕܙܒܢܐ ܝܘܚܢܢ ܡܘܨܠܝܐ. d. h. „Ferner schreibe ich mit Hilfe unseres Herrn die Satzungen und Ermahnungen, die von dem trefflichen Priester und Zeitphilosophen Jôḥannân von Mossul abgefaßt worden sind".

Da der ganze Passus fol. 1—118 mit einem Werke des Jôḥannân von Mossul beginnt und schließt, so halte ich es für möglich, daß auch die dazwischen stehenden vier Homilien, deren Verfasser nicht angegeben ist (fol. 67—112), von Jôḥannân von Mossul herrühren.

Fol. 119—126: ܬܘܒ ܟܬܒ ܐܢܐ ܒܐܠܗܐ ܚܝܐ ܡܐܡܪܐ ܡܝܬܪܐ ܡܘܬܪܢܐ ܕܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܦܢܟܝ̈ܐ. d. h. „Ferner schreibe ich durch den lebendigen Gott die nützliche Homilie des Mar Jôḥannân bar Penkâjê." Jôḥannân bar Penkâjê (d. h. ein Mann aus Penk, einem am Tigris gelegenen Dorfe, nordwestlich von Gesire) ist ein Schriftsteller des 7. Jahrhs. ʿAβdîsôʿ (cfr. Assemani, *B. O.* III, 1. S. 189) schreibt ihm 7 Werke zu: 1) die Erziehung der Kinder, 2) das Summarium der Weltgeschichte, 3) wider die Sekten, 4) die 7 Augen des Herrn, 5) die Partikeln (der Grammatik?), 6) die Vollendung, 7) Quaestiones. Von diesen sieben Werken ist bis jetzt nur der zweite Teil des Summariums der Weltgeschichte durch A. Mingana (*Sources syriaques*, Vol. I, S. 1—171, Leipzig 1907) veröffentlicht. Handschriftlich ist auch der erste Teil des Summariums bekannt (durch meine Vermittlung an die Kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg gekommen).[1] Der vorliegende, bisher noch völlig unbekannte Traktat beginnt mit den Worten: ܠܒܝ ܡܠܟܢܝ ܕܐܩܛܪܓ ܣܘܪ̈ܚܢܝ ܕܝܠܝ ܩܕܡ ܟܠܢܫ. d. h. „Mein Herz hat mir geraten, daß ich meine eigenen Fehler vor jedermann anklagen soll". Er geißelt im Stile Narsais das Denken und Handeln eines weltsüchtigen Mönches. Höchst wichtig für die Sittengeschichte des 7. Jahrhs.

Fol. 127—173: ܬܘܒ ܟܬܒܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܗܕܐ ܚܘܫܒܢ ܒܡܐܡ̈ܪܐ ܡܝܬܪܐ ܕܟܠ ܦܘܫܩܐ

[1] Die erste vollständige Hs. des Summariums der Weltgeschichte, die nach dem Abendlande kam, wurde von dem Unterzeichneten bereits im J. 1898 erworben und befindet sich in meinem Privatbesitz. Nach derselben habe ich das Werk unter dem Titel *Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s* RQs. XV (1901) S. 273 bis 280 beschrieben. Wegen einer Edition des ganzen oder doch seines noch unedierten ersten Teiles stehe ich mit der PO. in Unterhandlung.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܬܘܢܝ ܫܡܗ̈ܐ ܕܟܠ ܓܢ̈ܣܐ ܘܨܒ̈ܘܬܐ ܥܡ ܦܘܫܩܝܗܘܢ ܘܦܘܠܓܐ ܕܟܠܗܘܢ ܕܨܒ̈ܘܬܐ. ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܒܨܘܝܐ ܘܡܠܦܢܐ ܡܗܝܪܐ. d. h. „Ferner schreiben wir durch die Kraft der Dreieinigkeit, der Herrin der Seligkeiten, die Homilie über die Erklärung der Begriffe aller Arten und Dinge samt ihrer Auslegung und die Einteilung der (genannten) Dinge, verfaßt von Mar Mîχâ'êl, dem Forscher und klugen Lehrer." — Mîχâ'êl, der Forscher, ist ein Schüler des Ḥanânâ Ḥeδajaβâjâ (6. Jahrh.) und Mitschüler des Barḥaδbešabbâ. Mit dem letzteren verließ er die Schule von Nisibis unmittelbar nach der Disputation zwischen Ḥanânâ und Gregor von Nisibis. Von den Arbeiten, die 'Aβdišo' ihm zuschreibt, sind die Quaestiones über die heil. Schrift (3 Volumina) verloren gegangen. A. Scher (cfr. *Étude supplementaire sur les écrivains syriens orientaux*, ROC. 1906, S. 16f.) kann noch 5 Traktate Mîχâ'êls in syr. Handschriften des Orientes nachweisen. Einer dieser Traktate („Die Ursache der Kommemoration der sel. Maria, der Mutter Christi") ist auf meine Veranlassung vor etwa zwei Jahren von der Kgl. Bibliothek in Berlin erworben.[1] Hier kommt der zweite dieser Traktate ins Abendland. Er beginnt mit den Worten: ܚܟܡܬܟ ܗܝ ܚܬܝܬܐܝܬ ܐܘ ܝܕܥܐ ܕܟܠܗܘܢ ܨܒ̈ܘܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܡܢ ܟܝܢܐ ܪܝܚܐ ܗܢܝܐܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܒܣܝܡܐ. d. h. „Deine Weisheit, o Herr, weiß ganz genau, daß alle Dinge, denen von Natur aus schon ein angenehmer Geruch anhaftet, usw." Der Inhalt ist philosophisch. Fol. 129a wirft die Frage auf, „welches die Definition der Philosophie ist und in welche Teile sie zerlegt wird." Die Definition der Philosophie wird fol. 129a nach Sokrates, fol. 129b nach Aristoteles, fol. 130a nach den Sokratikern, fol. 131a nach Plato und seinen Genossen gegeben. Fol. 132a kommt die Einteilung der Philosophie (Theorie und Praxis). Die Theorie hat nach fol. 132a drei Teile: Gotteserkenntnis, Naturerkenntnis, Kunsterkenntnis. Die Praxis hat es nach fol. 132b mit Staat, Familie und Individum zu tun. Es folgen fol. 132b—141b die zehn Kategorien und fol. 142a—173a andere wichtige philosophische und theologische Begriffe, Schluß fol. 173a: ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܕܬܚܘܡ̈ܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܠܦܢܐ ܪܒܐ ܕܥܕܬܐ ܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܒܨܘܝܐ d. h. „Zu Ende ist das Buch der Definitionen, welches von dem großen Lehrer der Kirche, Mar Mîχâ'êl, dem Forscher, verfaßt ist."[2]

---

[1] Auch der Text dieser Schrift kam zuerst in einer von mir im genannten J. erworbenen Hs. ins Abendland, die ich der Bibliothek des deutschen Campo Santo in Rom schenkte. Darnach findet sich eine Inhaltsangabe der dort allerdings nur einem nicht mit Namen genannten „Bâδôqâ der Schule von Nisibis" zugeschriebenen OC. 1. I. S. 333f. in meinem Aufsatze über *Die nestorianischen Schriften „de causis festorum"*. Der Herausgeber dieser Zeitschrift.

[2] Über die Literaturgattung solcher Definitionenbücher vgl. meinen *Aristoteles bei den Syrern vom V.—VII. Jahrhundert.* I (Leipzig 1900). S. 211ff. Die vorliegende Schrift, deren im Obigen skizzierter Teil über Definition und Einteilung der

Fol. 173—177: ܬܘܒ ܟܬܒܝܢܢ ܒܥܘܕܪܢ ܡܪܢ ܦܘܫܩܐ ܕܡ̈ܠܐ ܝܘ̈ܢܝܐ d. h. „Ferner schreiben wir mit Hilfe unseres Herrn eine Auslegung griechischer Worte“. Ein Verfasser wird nicht genannt.

Lic. Dr. G. Diettrich.

Noch einmal zum illustrierten syrischen Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem. — In einer Notiz dieser Zeitschrift (oben S. 134ff.) hat Herr Dr. Anton Baumstark öffentlich gegen mich Stellung genommen. Weit entfernt, diese Angelegenheit meinerseits zum Anlaß einer literarischen Fehde zu machen, begnüge ich mich mit einmaliger kurzer Erwiderung. Meine Herrn Dr. Baumstark zugesagte, bereits am 31. Mai bereit gestellte Erklärung findet sich im nächsten Hefte der Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins; der Grund ihrer Verzögerung ist dort angegeben.

In seiner Notiz hat Herr Dr. Baumstark der Angelegenheit eine übertriebene Bedeutung zugemessen. Nur so lassen sich Gesamthaltung und Einzelheiten seiner Zeilen erklären. Herr Dr. Baumstark benutzt Versehen meinerseits im Aufsatze, die für die Sache so gut wie nichts bedeuten und ebenso erklärlich wie entschuldbar sind, um daraus den Vorwurf oberflächlicher Arbeitsmethode gegen mich abzuleiten, dessen archäologische Arbeiten er selbst als „gute“ anerkannt hat, und der ich hier nur eine bescheidene Skizze unter schwierigen Arbeitsbedingungen zu geben beabsichtigte. Was übrigens den ersten Vorwurf betrifft, so kann ich mich der Verwechslung zweier Handschriften nicht für schuldig befinden, wenn das von Herrn Dr. Baumstark Römische Quartalschrift XX S. 179f. und XXII S. 29f. skizzierte Evangeliar mit dem Oriens Christianus IV S. 413 geschilderten identisch ist, wie Herr Dr. Baumstark selbst anmerkt. Was aber den zweiten Vorwurf unrichtiger Datierung der Handschrift anlangt, so findet sich das gleiche Entstehungsjahr (1221 statt 1222) gelegentlich auch in den Notizen des Herrn Dr. Baumstark selbst (Oriens Christianus IV S. 413). Wenn weiterhin Herr Dr. Baumstark meine Ausführungen als völlig wertlos hinstellt, so darf man doch billig

---

Philosophie letzten Grundes auf die Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας der Schule des Ammonios bezw. näherhin wohl auf diejenigen speziell des Johannes Philiponos zurückgeht, berührt sich in diesem aufs engste mit der dort S. ܠܒ—ܠܗ (Übersetzung S. 219—222) von mir aus der Berliner Hs. *Petermann 9* edierten Partie des Definitionenbuches eines Bâzûδ. Sie dürfte geradezu die eine der zwei von mir S. 215—219 als Mittelglieder zwischen Philoponos und Bâzûδ nachgewiesenen Quellen des letzteren gewesen sein. Näheres behalte ich mir für den Fall vor, daß ich unmittelbare Kenntnis von der oben beschriebenen Hs. sollte nehmen können.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift.

fragen: Warum nimmt er sie so wichtig? Taugen sie nichts, wozu der Lärm? Dann hat doch Herr Dr. Baumstark erst recht nach wie vor die Bahn für seine große Publikation frei. So aber wird die Angelegenheit in unnatürlicher Weise aufgebauscht. Wie hätte sonst in der Notiz der Vorwurf unlauterer Motive bei meiner Handlungsweise auch nur anklingen dürfen, nachdem Herr Dr. Baumstark solchen Vorwurf schriftlich und mündlich mir gegenüber auf meine brieflichen Ausführungen hin zurückgenommen hatte? Und was soll ich gar sagen über die Zumutung einer finanziellen Entschädigung und über die Art, wie meine Ablehnung derselben erwähnt wird? Hierüber muß das Urteil füglich dem Leser überlassen werden. Mich selbst berührte die Forderung materieller Entschädigung um so peinlicher, da, als sie gestellt wurde, nur erst die einleitenden Teile der großen Publikation schriftlich fixiert waren. Ihrer Vollendung sehen wir mit Interesse entgegen.

Crostau b. Schirgiswalde, 14. August 1911.

Pfarrer Dr. Joh. Reil.

Indem ich die obige Erklärung des Herrn Pastor Dr. J. Reil zum Abdruck bringe, kann ich es nicht unterlassen, derselben meinerseits die folgenden Bemerkungen beizufügen, mit denen ich zugleich zu seinem ZDPV. XXXIV. S. 258f. gemachten Rechtfertigungsversuche Stellung nehme und die Diskussion über die ganze Angelegenheit hoffe abschließen zu können.

Herr Dr. Reil muß öffentlich zugeben, vor seiner Publikation ZDPV. XXXIV S. 138—146 nicht weniger als mindestens vier Verlautbarungen von meiner Seite gekannt zu haben, in denen ich meine seit mehr als einem halben Jahrzehnt mit den erheblichsten finanziellen Opfern und Anspannung aller Kräfte vorbereitete Veröffentlichung des Miniaturenschmuckes der Hs. No. 6 des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem mehr oder weniger bestimmt ankündigte. Wenn er gleichwohl mit seiner von neun Seiten Text begleiteten Herausgabe von vier auf sieben der in Betracht kommenden Miniaturen jener als Monumentalwerk geplanten Veröffentlichung zuvorgekommen ist, so will er dies jetzt damit entschuldigen, daß ihm meine „Hinweise“ auf dieselbe sämtlich „nicht mehr gegenwärtig waren“. Dieser höchst seltsame Fall von Gedächtnisschwäche erscheint nun aber zunächst in einem besonders eigentümlichen Lichte, wenn man berücksichtigt, daß er von meinen ihm zugestandenermaßen bekannten Äußerungen a. a. O. S. 138 Anmk. 1 an OC. 1. IV S. 413 just nur diejenige zitiert, welche am ehesten vielleicht noch einen Zweifel an meiner Absicht hätte lassen können, als der Entdecker derselben die Hand auf die Publikation der Jerusalemer Bilderhs. zu legen. Seine Ausrede, als habe

es sich bei dieser „einen“ eben um die „wichtigste“ Stelle gehandelt, verfängt nicht. Denn gerade für die von ihm behandelte Frage des altsyrischen oder mittelalterlich-byzantinischen Grundcharakters der Miniaturen wären die drei anderen Stellen RQs. XX S. 179 f., XXII, S. 29f. und BZ. XVI S. 645 ganz ungleich bedeutsamer gewesen. Wenn Reil sodann hervorhebt, daß er „mitten im Amte stehend und von einer größeren Bibliothek weit entfernt“ gearbeitet habe, so stelle ich demgegenüber fest, daß ihm, als er in Jerusalem an die Aufnahme der Miniaturen heranging, die angezogenen vier und noch einige Äußerungen mehr von mir über dieselbe mindestens in der jedem gebildeten Gaste gerne geöffneten Bibliothek der *École Biblique Internationale* bequem zugänglich gewesen wären. Meiner Meinung nach hätte aber ohne weiteres jeder vernünftige Mensch sich sagen müssen, daß, wer etwas wie die in Rede stehende Hs. entdeckt hat, dieselbe allermindestens auch aufgenommen haben und ihre Publikation vorbereiten könnte, und jeder anständige Mensch, der sich das gesagt hätte, hätte bevor er eine Aufnahme und, wenn auch nur teilweise, Edition unternahm, sich in die doch nicht so großen Kosten einer Auslandspostkarte stürzen müssen, um sich zu vergewissern, ob er nicht in ein schon belegtes Gebiet übergreife. R. tat dies nicht, sondern pirschte sich mäuschenstille an die ihm zuerst unzugängliche Hs., von deren Existenz er und alle Welt nur durch meine Mitteilungen wußte, selbst unter Aufbietung konsularer Vermittelung heran. Als er später auf seiner Pfarrei, wie er zu verstehen gibt, den Aufsatz für die ZDPV. zu Papier brachte, hat er es nicht für notwendig gehalten, zuvor Umschau zu halten, ob seither über den Gegenstand, den er zu behandeln sich anschickte, noch eine weitere Literatur angewachsen sei, und so denn die ganze Wolke weiterer Äußerungen von mir übersehen, die er nunmehr auf Grund meiner Nachweise notieren muß. Ja, er hat nicht einmal die ihm bekannte Literatur nochmals eingesehen, sondern, wie er ausdrücklich erklärt, sich an frühere, für die Zwecke einer ganz anderen Veröffentlichung gemachte und offenbar sehr flüchtige Notizen über dieselbe gehalten. Das ist denn aber gewiß eine Arbeitsweise, gegen die ich nicht zu Unrecht den Vorwurf einer fast unglaublichen Oberflächlichkeit erhoben habe, die — setze ich nunmehr hinzu —, seine Monographie der Kreuzigung und seine *Bildzyklen* in allen Ehren, für die Zukunft es verbietet, Herrn Dr. R. wissenschaftlich ernst zu nehmen. Denn auf die äußeren Schwierigkeiten, unter denen er zu arbeiten hat, darf er sich nicht berufen. Wem seine äußeren Verhältnisse es nicht gestatten, die allgemein an ein wissenschaftliches Arbeiten gestellten Mindestforderungen zu erfüllen, muß eben auf ein solches Arbeiten verzichten. Ich selbst, der ich unter gewiß nicht minder schwierigen äußeren Verhältnissen arbeite,

halte mich zu einer so strengen Forderung für berechtigt. Auch den Vorwurf einer „Verwechselung zweier Handschriften“ halte ich ungeschwächt gegen R. aufrecht, da die beiden in Betracht kommenden Kodizes OC. 1. IV S. 412f. so scharf als nur irgend möglich auseinandergehalten sind. Über die Schwierigkeiten der Datierung nach der syrischen Alexanderära und ihrer Umrechnung in Jahre nach Chr. lasse ich mich mit ihm in eine weitere Erörterung nicht ein, weil er offenbar von diesen Dingen nichts versteht und schon darum gut getan hätte, die Hand von syrischen Hss. wegzulassen. Wenn endlich R. in seinem Zusatz zu der in der ZDPV. erlassenen, sowie in der oben abgedruckten Erklärung sich nicht scheut, die zwischen uns geführte Privatkorrespondenz bezw. einen ihm am 29. Juni d. J. von mir gestatteten Einblick in das bereits vorliegende Reinmanuskript meines geplanten Werkes in einem mir ungünstig sein sollenden Sinne auszuschlachten, so stellt dies nur eine weitere Illoyalität dar, die jedenfalls nicht geeignet ist, zu einer milderen Beurteilung seines früheren Verhaltens zu veranlassen. Die Behauptung übrigens, daß von meiner „großen Publikation“ damals „erst die einleitenden Teile“ „schriftlich fixiert“ gewesen seien, ist denn bei der Nähe jenes Datums doch wohl eher eine bewußte Unwahrheit als die Folge einer neuerlichen geradezu exorbitanten Gedächtnisschwäche. Der Versuch aber eine moralische Restitutionspflicht für den mir zugefügten materiellen Schaden deshalb zu bestreiten, weil ich in einem aufreibenden Kampfe um das tägliche Brot das Werk, auf dem alle meine Zukunftshoffnungen beruhten, bis zu einem gewissen Tage nicht weiter als bis zu einem gewissen Punkte fördern konnte, bezeichnet einen Standpunkt, von dem ich aufs neue betonen muß, daß ich ihn bei einem Geistlichen eines christlichen Bekenntnisses als doppelt beklagenswert empfinde. Ob sich für jenes Werk nun noch ein Verleger findet, nachdem nur mehr drei Miniaturen der Hs. Inedita sind, wird sich zeigen. Wenn ich in dieser Beziehung zu schwarz sehen sollte, so wird sich naturgemäß niemand mehr freuen als ich. Herrn Dr. R.s Vorgehen würde aber auch dadurch kein der deutschen Wissenschaft würdigeres Aussehen bekommen. Denn was er tun konnte, um meine Publikation buchhändlerisch unmöglich zu machen, das hat er — bestenfalls nicht *dolo malo*, sondern vermöge einer unerhörten Fahrlässigkeit und Nachlässigkeit — getan.

Dr. A. Baumstark.

C) BESPRECHUNGEN.

J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Parisiis: Carolus Poussielgue bibliopola. Lipsiae: Otto Harrassowitz.*

Scriptores Syri. Series tertia. Tomus VII. VIII: Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum. Pars prior. Edidit, interpretatus est **E. W. Brooks.** 1909f. (232 + 113 S)

Pars posterior. Edidit, interpretatus est **J.-B. Chabot.** 1910. (162 + 167 S.).

Das in der einzigen, leider nicht vollständigen Hs. *Brit. Mus. Add. 7179* syrisch und arabisch erhaltene, im J. 1330 *Gr.* (= 1018/19) abgefaßte chronographische Werk des Elias von Nisibis ist in seinem ersten Teile eine der zahlreichen Nachbildungen der Eusebianischen Chronik, welche die nichtgriechischen christlichen Literaturen des Orients gezeitigt haben, zerfallend in eine zu Anfang und am Ende unvollständig vorliegende und auch im Inneren Lücken aufweisende Sammlung von Listen zur ATlichen, Profan- und Kirchengeschichte und in den in seiner erhaltenen Gestalt mit dem J. 337 *Gr.* (= 25/26) einsetzenden chronographischen Kanon, dem die grundsätzlich für jeden Eintrag gemachte Quellenangabe den Wert eines unschätzbaren Repertoriums von Fragmenten meist untergegangener Geschichtswerke verleiht. Den zweiten Teil bildet eine Art Handbuch der chronologischen Wissenschaft, gewidmet den verschiedenen Jahrestypen und Ären der Agypter, Perser, Araber und Syrer und unter anhangsweiser Berücksichtigung auch des mohammedanisch-arabischen und des parsischen Festkalenders der jüdischen und christlichen Festeberechnung. Nachdem schon 1884 Baethgen den nach Jahren der Heğra zählenden Schlußteil des Kanons und 1888 Lamy die erhaltenen vorislamischen Partien desselben als Fundgrube von Bruchstücken älterer historiographischer Literatur ausgebeutet und im übrigen ein der Listensammlung angehörender Päpstekatalog, sowie eine im zweiten Teile des Werkes dem Hippolytos zugeschriebene Osterberechnung Beachtung gefunden hatte, das Gesamtwerk endlich soeben durch Delaporte in französischer Ubersetzung vorgelegt worden war, erhalten wir von demselben durch das CSCO. erstmals eine von lateinischer Übersetzung begleitete vollständige Ausgabe. Abgesehen von dem bedauerlichen Fehlen eines alphabetischen Registers mindestens der zitierten Autoren und Quellen mit Angabe aller Stellen, an denen eine Zitation erfolgt, schlechthin mustergültig, wird dieselbe die maßgebliche Grundlage für alle künftig an Elias von Nisibis anknüpfenden oder auf ein Rechnen mit ihm angewiesenen Untersuchungen zu bilden haben. An Stoff für derartige Untersuchungen wird es bei der ganz

hervorragenden Erudition des Autors noch auf geraume Zeit hinaus nicht fehlen. Vor allem gilt es, von der individuellen Eigenart der durch die Zitate des Elias kenntlich werdenden literarischen Erscheinungen auf Grund eines sorgfältigen Studiums der einzelnen Fragmente sich Rechenschaft zu geben und ein etwaiges Nachwirken einzelner dieser Erscheinungen anderwärts festzustellen, wobei vor allem natürlich, aber nicht ausschließlich, die auf uns gekommenen arabischen Denkmäler nestorianischer Historiographie einerseits und die große Weltchronik des Jakobiten Michaël d. Gr. andererseits in Betracht kämen. Auch das wird man zu ermitteln versuchen müssen, auf welchen der zahlreichen von ihm namhaft gemachten Quellen das Werk des Nisibeners unmittelbar beruhen, durch welche Vermittelung ihm die Kenntnis der übrigen im einzelnen zugekommen sein dürfte.

Chronographische Fundamentalauktorität ist für Elias neben Eusebios und dem für die spätere byzantinische Chronographie grundlegend gewordenen Anianos der von ihm (VIII S. 99 Übers. S. 111) als Zeitgenosse Justinians bezeugte Alexandriner Andronikos, der ja auch sonst auf dem syrischen Sprachgebiete reichliche Spuren hinterlassen hat. Eine monographische Aufarbeitung alles dessen, was die Syrer uns von seiner untergegangenen Arbeit gerettet haben, wäre eine der dringendsten Ergänzungen, deren Gelzers *Sextus Julius Africanus* bedürfte. Sie würde von dem gerade hier sich bietenden besonders reichen Stoffe auszugehen haben. Von einer Reihe ohne Verfassernamen angeführter Texte verdienen namentlich eine mit dem erhaltenen *Chronicon Edessenum* nicht identische Edessenische Königschronik und ein *Liber Pontificalis* von Nisibis Beachtung, der auch die sakrale Baugeschichte der Stadt berücksichtigte. Man wird den letzteren sich etwa als ein Seitenstück zu der Kirchengeschichte der Adiabene des Mešîḥâzeχâ zu denken haben. Unter den verschiedenen mit Namen genannten syrischen Historikern scheint mir der wohl gewiß unmittelbar benützte Išôʿdenaḥ von Baṣra auch anderwärts bedeutsam nachzuwirken. Fraglich ist mir übrigens, ob mit Sicherheit für alle erst unter islamischer Herrschaft entstandenen Werke christlicher Historiker, die Elias zitiert, noch die syrische Sprachform angenommen, die arabische ausgeschlossen werden kann. Wesentlich weiter hilft Elias u. A. auch bezüglich des Andreas, Bruders eines Magnes, und seiner Bilderchronik, auf die ich RQs. XXI (1907) S. 197ff. hingewiesen habe. Gegen das „Irenaeus, Bruder des Ignatios“ der Berliner Hs. *fol. 1201* fol. 59r° stellt er zunächst einmal jene im Evangelienkommentar Išôʿdâδs von Merw überlieferte Namensform endgültig als die richtige sicher. Sodann macht er (VIII S. 52. Übers. S. 73f.) über die Zeit des Mannes die Angabe, daß er sein Werk mehr als 300 Jahre nach „der Erscheinung“ Christi und ungefähr 200 Jahre früher verfaßt habe, als Šemʿôn Barqâjâ seine syrische Bearbeitung der Eusebianischen Chronik veranstaltete, was (nach VIII S. 99 Übers. 111) unter dem Sassaniden Kosrau II Parwêzd (590—628) geschah. Wir kommen so mit der Bilderchronik des Andreas etwa in den Ausgang des 4. Jahrhs., d. h. in die unmittelbare zeitliche Nähe der illustrierten griechischen Weltchronik, deren Fragmente Bauer und Strzygowski bearbeitet haben.

In Beurteilung der in jedem Falle nicht einfachen Verhältnisse der Textesüberlieferung, welche der einzige Kodex vermöge der Mehrzahl an seiner Herstellung beteiligter Hände aufweist, stimmen die beiden Herausgeber nicht miteinander überein. Während Br. den gesamten syrischen und die seit Baethgen mit der Sigle E bezeichneten

und von Wright für die Hand des Verfassers selbst in Anspruch genommenen Teile des arabischen wenigstens auf unmittelbare Amanuenses desselben selbst zurückführt, betont Ch. ein zwischen E und dem syrischen Texte bestehendes Verhältuis, das ihn zu der Annahme zu nötigen scheint, daß es sich hier wie dort um die gelegentlich fehlerhafte Kopie einer Vorlage handle. Meinerseits möchte ich eine Lösung aller Schwierigkeiten in der Annahme finden, daß das ganze Werk vom Verfasser arabisch konzipiert, direkt nach dessen Brouillon durch einen Amanuensis der vom syrischen unabhängige arabische Text der Hand E kopiert, durch einen anderen Amanuensis der syrische Text geschaffen und endlich noch durch Rückübersetzung aus diesem von den drei Händen A B C (Baethgen), bzw. A B D (Br.) die unvollständig gebliebene Kopie des arabischen Originals ergänzt worden sei. In diesem Sinne bitte ich meine Annahme einer Originalität des arabischen Textes gegenüber dem syrischen in meinem Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients* II S. 32 zu verstehen.

Dr. A. Baumstark.

S. A. R. le prince Max de Saxe, R Graffin, F Nau *Patrologia Orientalis. V—VI. Paris: Firmin. Didot et Cie, imprimeurs-éditeurs. Allemagne et Autriche-Hongrie: D. Herder, à Freibourg-en-Brisgau.* 1910f.

Vie d'Alexandre l'Acémète. Texte grec et traduction latine edités par **E. de Stoop.** (61 S. = *Tome VI. Fascicule 5.* S. 645—706).

Die Lebensbeschreibung des Begründers des Akoimetentums war der Gelehrtenwelt schon längst bekannt durch die lateinische Übersetzung, die Joh. Bollandus in dem ersten Januarband seiner Acta Sanctorum (Antwerpen 1643, z. 15. Jan.) davon gab. Wir erhalten nun auch den Urtext derselben und zwar aus derselben Handschrift, nach der Bollandus seine Übersetzung anfertigte, dem codex Parisinus gr. 1452. Dieses Februarmenologium, in dem Alexandros am 20. Februar figuriert (S. 657: „au 2 février" ist ein Druckfehler) scheint in der Tat die einzige Handschrift zu sein, die diesen Text enthält. Die übrigen Exemplare des alten Februarmenologiums enthalten ihn nicht, und in den alten Jahresmenologien ist er ebensowenig vertreten. Den codex Parisinus 1452 selbst ist de Stoop geneigt, eher in das 11. als (mit H. Omont und den Bollandisten) in das 10. Jahrhundert zu datieren. Ich habe die Handschrift mehrmals in Paris untersucht und halte die Datierung derselben in das 11. Jahrhundert für gesichert; alle palaeographischen Kriterien sprechen dafür, insbesondere die schon weitgediehene Mischung von Unzial- und Kursivformen.

Die kritische Textkonstitution bedeutete unter diesen Umständen eine ziemlich

einfache Aufgabe. Der Herausgeber konnte sich damit begnügen die durch den Itazismus verursachten Fehler der Orthographie zu berichtigen, Wörter und (meistens) Teile von Wörtern, die durch Risse im Pergament weggefallen sind, zu ergänzen, und einige Streichungen bzw. Konjekturen vorzuschlagen. Er hatte sich dabei der Mithilfe von H. Grégoire und D. Serruys zu erfreuen. Ganz glücklich ist die Restituierung S. 677, 11, wo Λαβὰν wegen des folgenden λαμβάνειν ausgefallen ist. Im vorletzten Satze S. 701, 7 ist wohl διηγησάμεθα einzufügen, da ein verbum finitum sicher fehlt und der Verfasser der Vita diesen Ausdruck öfters anwendet (vgl. S. 658, 7; 660, 4; 674, 7; 681, 13; 694, 13; 695, 18) und ihn unmittelbar nachher gebraucht, S. 701, 9: τρανότερον διηγήσασθαι). Die beigegebene lateinische Übersetzung ist die des Bollandus. Der Herausgeber hat sie aber revidiert und ihre zahlreichen Lücken ausgefüllt dadurch, daß er die von Bollandus übergangenen fast ausgelöschten Stellen der Handschrift hinzufügte und die richtige Aufeinanderfolge einiger Folien herstellte, deren falsche Lage Bollandus zur Annahme von Lücken in der Handschrift geführt hatte.

In der Einleitung gibt der Herausgeber eine Übersicht über den Inhalt der Vita, ohne sich jedoch allzu tief auf die topographischen und chronologischen Fragen einzulassen, die mit dem Texte der Vita zusammenhängen. Er hat nicht einmal den Versuch gemacht, die Chronologie des Lebens des Alexandros festzustellen, und überläßt Tillemont die Verantwortung für die Festlegung seines Todesjahres in die Nähe von 430. Für die letzten Ereignisse seines Lebens nach seiner Vertreibung aus Konstantinopel, über welche die Vita schweigt, zog de Stoop die bekannte Vita des heiligen Hypatios von Kallinikos heran. Es bleibt abzuwarten, ob die noch unedierte alte Vita des heiligen Markellos, seines zweiten Nachfolgers, weiteres Licht darüber verbreitet; der metaphrastischen Redaktion dieser Vita nach zu schließen, ist dies wahrscheinlich.

Was die Abfassungszeit der Vita betrifft, so hält es der Herausgeber für wahrscheinlich, daß sie in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts fällt, zumal ihr Verfasser sich als Augenzeuge gibt (S. 701, 6 ἅπερ ἐθεασάμεθα) und den Bericht einer Vision, die Alexandros hatte, aus dessen Munde erfahren haben will. Doch ständen diesen Selbstangaben manche Bedenken gegenüber: „on attendrait plus de précision d'un témoin oculaire et l'hypothèse d'une tradition rapprochée mais indirecte peut paraître probable“ (S. 653). Ein Bedenken des Herausgebers teile ich indessen nicht. Die Episode über die von Alexandros bewirkte Bekehrung des bekannten späteren Bischofes Rabbulas von Edessa nimmt freilich einen großen Teil der Vita in Anspruch (S. 664 bis 674); es scheint mir aber kein genügender Grund für die Hypothese zu sprechen, daß sie erst später in die ursprüngliche Vita hineingefügt wurde. Es ist insbesondere nicht notwendig in der Aussage des Alexandros: „Κἀγὼ ὁμοιοπαθὴς ὑμῶν εἰμὶ ἄνθρωπος καὶ ἐν τούτοις τοῖς ματαίοις τὸν χρόνον μου διετέλεσα“ (S. 664, 9) das Bekenntnis zu erblicken, daß er früher Heide gewesen sei, was in Widerspruch stehe

mit dem Beginn der Lebensbeschreibung, welche offenbar die christliche Geburt desselben andeutet; denn die zitierten Worte erklären sich ganz gut aus den Erfahrungen, die Alexandros als ἐπαρχικός gemacht hatte: „καὶ ἐν ὀλίγῳ καιρῷ καταμανθάνει τὰ βιωτικὰ ὅτι σαθρὰ καὶ ἐπίσαλα" S. 661, 1f.). Sicher ist jede Berührung der Vita mit dem Metaphrasten, die der Herausgeber nicht ganz ausschließt (S. 652), aus dem Spiel zu lassen; das beweisen schon die Überlieferungsverhältnisse. In diesem Falle hätten wir statt einer einzigen Handschrift deren mehrere Dutzende!

Vorstehende Bemerkungen beweisen, daß die Vita Alexandri noch näher untersucht zu werden verdient. Dasselbe gilt von ihrem Heros selbst, der unzweifelhaft einen interessanten Typus des griechisch-syrischen Mönchtums und des religiösen Menschen des 5. Jahrhunderts darstellt.

Prof. A. Ehrhard.

James of Edessa: The hymns of Severus of Antioch and others. Syriac version edited and translated by **E. W. Brooks** (390 S. = *Tome VI Fascicule* 1 und *Tome VII Fascicule* 5).

Traités d'Išaï le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations suivis de la confession de foi à réciter par les évêques avant l'ordination. Textes syriaques publiés et traduits par **Ad. Scher,** *Archevêque chaldéen de Séert* (91 S. = *Tome VII. Fascicule* 1).

Recueil de monographies III. Légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et de Domèce, d'Abraham, maître de Barsoma, et de l'empereur Maurice. Texte syriaque édité et traduit par **F. Nau.** *Les miracles de Saint Ptolémée. Texte arabe édité et traduit par* **L. Leroy** (S. [285]—[399] = *Tome V. Fascicule* 5).

1. Über das älteste in geschlossener Vollständigkeit auf uns gekommene Kirchengesangbuch, den sogenannten Ὀκτώηχος dss Severus von Antiocheia, und dessen in einer vom J. 674/75 herrührenden kritischen Bearbeitung Jaʿqûβs von Edessa erhaltene, ursprünglich von einem Paulus geschaffene syrische Übersetzung habe ich in meinem Buche über *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* S. 45 bis 48 gehandelt. Schneller, als man es zu hoffen gewagt hätte, hat uns nun E. W. Brooks eine abgesehen von der gelegentlichen Heranziehung auch einiger zum liturgischen Gebrauche bestimmter Exemplare auf den beiden literarischen Hss. *British Museum Add. 17. 134* (= A) und *18. 816* (= B) beruhende ganz vorzügliche Ausgabe des einzigartigen Liturgiedenkmals geschenkt, die insbesondere die a. a. O. S. 48 von mir an die Einrichtung einer solchen Edition gestellte Anforderung einer peinlichst genauen Kenntlichmachung aller Teile der kritischen Arbeit Jaʿqûβs glänzend erfüllt. Ich kann kaum lebhaft genug bedauern, daß ich diese Ausgabe für jenes Buch nicht mehr zu

benützen vermochte. Denn in erster Linie ist das Severianische Kirchengesangbuch natürlich eine Urkunde von unschätzbarem Werte bezüglich der Liturgie und des Kirchenjahres Antiocheias und seines nordöstlichen Hinterlandes in der ersten Hälfte des 6. Jahrhs. Ich werde demnächst in einem Aufsatze in der RQs. von dieser Seite her eine Ergänzung zu der zweiten Abteilung der ersten und der zweiten Hälfte meines Buches bieten, indem ich die aus dem Ὀκτώηχος sich ergebenden liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse übersichtlich zusammenstelle. Das Werk ist aber weiterhin von einer nicht minder eminenten Bedeutung für die Geschichte der griechischen Kirchendichtung. Die in demselben in syrischer Übersetzung erhaltenen ἀντίφωνα von Männern wie Severus und Joḥannân bar Aφtônjâ stellen eine von der Kontakienpoesie ihres Zeitgenossen Romanos wesenhaft verschiedene hochinteressante Schicht jener Dichtung dar. Wenn einerseits diese meist zum Vortrage in Verbindung mit einem bestimmten Psalmverse bestimmten Einzelstrophen den mächtigen Hymnen des „Meloden“ aus Beirut gegenüber in gewissem Sinne unverkennbar das Einfachere und Altertümlichere darstellen, so weisen sie andererseits doch auch schon wieder über dieselben hinaus weit näher als sie an die seit Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus, Kosmas und anderen feststehenden endgültigen Formen der byzantinischen liturgischen Poesie heran, mit deren στιχηρά sie sich am ehesten vergleichen lassen. In dieser Richtung ist es besonders bezeichnend, in welcher Zahl uns von jenen Formen her geläufige stereotype Schlußwendungen schon in den altantiochenischen Monostrophen des frühen 6. Jahrhs. auftraten. Ich nenne beispielsweise Klauseln mit Dingen wie: Δόξα σοι, bezw. Κύριε, δόξα σοι oder ἀκατάληπτε δόξα σοι, δόξα τῇ καταβάσει σου, κύριε φιλάνθρωπε, μόνε φιλάνθρωπε, ὁ μόνος φιλάνθρωπος, ὡς oder ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, bezw. τὸν μόνον ἀγαθὸν καὶ φιλάνθρωπον, λέγοντες. Ἀλληλουϊά, τὸ μέγα ἔλεος, ἐλέησον ἡμᾶς. Nicht zuletzt von einer sorgfältigen Beobachtung der Wiedergabe solcher und ähnlicher Wendungen aus wird auch die schließlich unabweisbare Aufgabe in Angriff genommen werden müssen, vor welche uns der Übersetzungscharakter des syrischen kirchlichen Liederbuches stellt. Ich meine den von mir a. a. O. ins Auge gefaßten Versuch einer Rekonstruktion der griechischen Originale. Für einen nicht nur des Syrischen überhaupt kundigen, sondern speziell mit der syrisch-griechisten Übersetzungstechnik ebenso intim als mit Sprachgebrauch und Metrik der rhythmischen griechischen Kirchenpoesie vertrauten Byzantinisten würde ein derartiger Versuch hinreichende Chancen eines befriedigenden Gelingens bieten, weil Jaʿqûβ sämtliche von seinem Vorgänger „um des Metrums willen“ hinzugefügten Worte kenntlich gemacht und bei jedem von demselben gebrauchten etwas freieren Ausdruck in einer Anmerkung

das streng wörtliche Äquivalent des griechischen notiert hat. Wenn somit er dafür gesorgt hat, daß uns eine denkbar wortgetreueste Wiedergabe des Urtextes zur Verfügung steht, so gestattet auf der anderen Seite der Umfang der durch metrische Rücksichten bedingten Zusätze des Paulus einen wertvollen Rückschluß auf die Silbenzahl der einzelnen Kola desselben.

Immer vermöge der kritischen Bemühungen Jaʿqûβs stellt die *editio princeps* des Severianischen Kirchengesangbuches endlich aber eine bedeutsame Erscheinung auch unter dem Gesichtspunkte der Geschichte des Bibeltextes dar. In seine Anmerkungen hat der gelehrte Edessener nämlich den vollständigen Text aller in den alten Liedstrophen berührten Bibelstellen aufgenommen. Der hierbei angeführte Wortlaut ist nun aber schon im NT. an einzelnen Stellen der Apg. ein von demjenigen der Pešîttâ verschiedener. Im AT. vollends ist er teils der Pešîttâ, teils den LXX, teils einer noch erst zu ermittelnden Rezension, teils endlich — für Daniel — dem Texte Theodotions entnommen. Auch dieser höchst auffallende Sachverhalt kann nicht angelegentlich genug einer sorgfältigen Untersuchung empfohlen werden.

Vollständig ist uns übrigens der Niederschlag von Jaʿqûβs kritischer Arbeit nur in der Hs. A erhalten. Wenn aber Wright in dieser geradezu das Autograph Jaʿqûβs glaubte erblicken zu dürfen, so hat sich diese Annahme dem Herausgeber als unhaltbar erwiesen, da B, obwohl erst dem 9. Jahrh. entstammend, dem allerdings zeitlich Jaʿqûβ näher stehenden Hauptkodex gegenüber mehrfach die bessere Lesart bietet. Was den ursprünglichen Übersetzer anlangt, so dürfte derselbe nunmehr endgültig in einem von mir a. a. O. S. 45 bezw. S. 46 Anmk. 2 übersehenen jüngeren Bischof Paulus von Edessa ermittelt sein, den Jaʿqûβ selbst in seinem Geschichtswerke (*CSCO. Scriptores Syri. Series III. Tom. IV* S. 324) als Zeitgenossen des Perserkrieges unter Herakleios bezeugt. Neben der Masse der aus dem Griechischen übersetzten Liedstrophen hatte Paulus vereinzelt auch syrische Originale in sein Werk aufgenommen. Gelegentlich bezeugt Jaʿqûβ ausdrücklich das Fehlen einer griechischen Vorlage. Aber auch die Weihnachtslieder Nrr. 4–10, in denen selbst A jede Bezeichnung von Paulus dem Metrum zuliebe gemachter Zusätze vermissen läßt, werden syrische Originale sein, als deren Urheber ich Philoxenos vermute. Vgl. in meinem Aufsatze über *Die Formulare der römischen Weihnachtsmessen und die Liturgie des frühchristlichen Orients.* Cvo. XLV (1910) S. 161 Anmk. 1. Von den ursprünglich griechischen Liedern des Severianischen Ὀκτώηχος sind sodann einzelne auch in die armenische Liturgie übergegangen. Nachgewiesen habe ich das vorläufig für den auf Johannân bar Aphtônjâ zurückgeführten Meßgesang Nr. 210 in einem Essay *Der „Cherubhymnus" und seine Parallelen* Gm. VI S. 19. Er bildet den gewöhnlichen sonntäglichen *srbasathsouthiun*-Text der armenischen Messe (Brightman *Liturgies Eastern and Western* I. S. 430 Z. 34—431 Z. 7). Es dürfte sich der Mühe lohnen, systematisch darnach zu forschen, ob auch noch in anderen Fällen eine armenische Textüberlieferung neben die syrische tritt.

Die B.sche Übersetzung dürfte hin und wieder wohl noch etwas wörtlicher sein. Wenn beispielsweise ܪܚܡ ܐܢܫܐ ständig mit „*merciful*" wiedergegeben ist, so läßt dies das zugrunde liegende φιλάνθρωπος nicht

ahnen. Die Sache ist aber letzten Grundes ohne Belang, weil man sich auf ein Urteil bezüglich des Wortlautes der griechischen Vorlage doch ohnehin natürlich nur auf Grund des syrischen Textes selbst einlassen darf.

2. Die drei von Mgr. Ad. Scher veröffentlichten theologischen Traktate gehören zu der Gruppe der altnestorianischen Schriften *„de causis festorum"*, über die ich OC. 1. I S. 320—342 erstmals und recht eingehend orientiert habe. Ediert war bislange durch Carr (Rom 1898) nur die *„causa"* des Weihnachtsfestes des, bezw. vielmehr richtiger: eines Thomas von Edessa. Denn da, was ich a. a. O. S. 323f. übersah, nach dem zeitgenössischen Zeugnis des Indienfahrers Kosmas, der als Lehrer, Reisebegleiter und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Mâr(j) Âβâ bekannte Thomas von Edessa vor dem im J. 552 erfolgten Tode seines auf den Thron des Katholikos erhobenen Schülers in Konstantinopel starb, ist die Identität des nach Mâr(j) Âβâ wirkenden Verfassers unserer Abhandlung mit demselben nicht nur, wie ich dort ausführte, keineswegs gesichert, sondern im Gegenteil schlechterdings ausgeschlossen. Die Abhandlungen, deren Edition nunmehr durch Sch. erfolgte, wurden von mir a. a. O. S. 332f. bezw. 330f. besprochen, weshalb ich hier auf ihren Inhalt nicht näher einzugehen brauche. Auch sie stellen uns vor ein die Geschichte des Bibeltextes betreffendes Problem, auf das der Herausgeber S. 10—13 unter Zusammenstellung des Materials dankenswert hingewiesen hat, sofern sie einen von demjenigen der Pεšittâ verschiedenen Evangelientext zu zitieren scheinen. Die Grundlage der Sch.schen Ausgabe bildet die Hs. Nr. 82 der erzbischöflichen Bibliothek in Seert, während eine von Carr benützte Hs. Hyvernats und die von mir selbst durch Vermittelung Sam. Giamils erworbene auf eine Vorlage im Besitze des Klosters Rabban Hôrmizd bei Alqôš zurückgehen. Ich habe meine Hs. der Bibliothek des deutschen Campo Santo in Rom geschenkt und bin daher im Augenblick leider nicht in der Lage, der Frage nach dem Verhältnis der beiden Zweige der handschriftlichen Überlieferung näher treten zu können. Die von Sch. als Anhang in einem Text vom J. 1547/48 n. Chr. publizierte *professio fidei* der zu konsekrierenden nestorianischen Bischöfe hat, wie er sich in seinem einleitenden *Avertissement* S. 5 ausdrückt, das Verdienst *„de nous faire connaître en quoi consistait la profession de foi que les évêques nestoriens faisaient avant leur consécration et quels étaient les droits des patriarches nestoriens."* Sie steht zu den drei Traktaten *„de causis festorum"* mithin in keinerlei innerem Zusammenhang. Das fragliche *Avertissement* bietet in der Hauptsache S. 5—10 gediegene literaturgeschichtliche Ausführuugen über die beiden Verfasser jener Traktate, den Presbyter Išai, *mεφaššεqânâ* der Schule von Seleukeia-Ktesiphon, der im J. 533 an einem Religions-

gespräche in Konstantinopel teilnahm, und das durch seine heterodoxen Anschauungen bekannte um mehr als ein starkes halbes Jahrhundert jüngere Haupt der Schule von Nisibis, Ḥenânâ von Ḥedâjaβ. Ich vermisse hier nur jeden Hinweis auf meinen eigenen doch grundlegenden Aufsatz. Überhaupt sehe ich durch die beiden orientalischen Mitarbeiter der PO., den hochwürdigsten Herrn Erzbischof Sch. wie den maronitischen Priester P. Dib, in allen ihren Publikationen meine Arbeiten mit einer Geflissentlichkeit ignoriert, die ihre literarische Tätigkeit stellenweise den Charakter eines zu meinem Schaden betriebenen Raubbaues annehmen läßt. Ich ergreife die Gelegenheit, gegen ein solches Verfahren hier einmal aufs nachdrücklichste öffentlich zu protestieren. Denn die Veröffentlichung von Arbeiten in deutscher Sprache gibt doch wahrlich bei der Stellung, welche die deutsche Wissenschaft in der Welt einnimmt, zu einer Ignorierung derselben kein Recht. Im vorliegenden Falle ist die Sache um so stärker, weil nur durch eine von mir S. 332 Anmk. 1 mitgeteilte Stelle aus der Vorrede der anonymen *„causa“* des Gedächtnistages der allerseligsten Jungfrau die Identität des *meφaššeqânâ* Išai mit dem gleichnamigen Verfasser der *„causa“* des am Freitag in der Osteroktav begangenen Gedächtnistages aller Martyrer wirklich gewährleistet wird.

3. Eine Reihe hagiographischer Texte von allerdings nicht gerade besonders hervorragender Bedeutung enthält das neue Heft des von F. Nau redigierten *Recueil de monographies.* In seinen früheren Heften (*Tome III Fascicule 1* bezw. *Tome IV Fascicule 5*) hatte derselbe die syrischen Lebensbeschreibungen des Aḥûδemmêh und des Mârûϑâ von Taγrîϑ, gefolgt von einer anthropologischen Abhandlung des ersteren, und an griechischen Texten, begleitet von der Übersetzung einer syrischen Version, einen Βίος τοῦ μακαρίου Παχουμίου und eingeleitet durch eine Analyse der Hss. *Paris Suppl. 480, Chartres Nr. 1753f.*, ein dem Evangelisten Markus zugeschriebenes μαρτύριον Johannes des Täufers samt einer Neuausgabe der ältesten Rezension der Entstehungslegende des Heiligtums des Erzengels Michael bei Kolossai geboten. Nunmehr erhalten wir an Syrischem: 1) die auf einen Schüler desselben mit Namen Paulus zurückgeführte Biographie eines offenbar stark legendarischen Asketen Ahrûn von Serûγ, der am 28. Mai 337 n. Chr. im Alter von 118 Jahren gestorben wäre, 2) die syrische Redaktion der Legende der hier zu Söhnen Kaiser Valentinians I. gemachten hll. Maximos und Dometios, deren Klosterheiligtum Dêr Baramûs (vgl. Falls *Drei Jahre in der Libyschen Wüste* S. 80—88) das bedeutendste der noch heute erhaltenen Klöster der nitrischen Wüste ist, 3) den in einer Pariser Hs. enthaltenen Auszug aus der einem Stephanos zugeschriebenen Geschichte eines im J. 406 verstorbenen Abraham, angeblichen Gründers eines Klosters

im Ṭûr ʿAβdîn und 4. eine Geschichte des von den Syrern als Heiliger verehrten Kaisers Maurikios. Der von N. selbst herrührenden Ausgabe und Übersetzung dieser Stücke schließt sich, von L. Leroy besorgt, eine solche der arabischen *miracula* eines ägyptischen Märtyrers Ptolemaios an, dessen Wallfahrtskirche sich zu Išnîn nördlich von Oxyrynchos-Behnessa erhob. Nach dem durch die Kaufmannsche Ausgrabung des Menassanktuariums und beträchtlicher Teile der einst um dasselbe erwachsenen Wallfahrtsstadt die Aufmerksamkeit so nachdrücklich auf die Welt der frühchristlichen Gnadenorte Ägyptens gelenkt wurde, sollte wohl namentlich dieser letztere, schon oben S. 152 von mir berührte Text einem gerechten Interesse begegnen. Bei einer dringend wünschenswerten Aufarbeitung des in derartigen *miracula*-Sammlungen vorliegenden kirchenkulturgeschichtlichen Materials ersten Ranges dürfte er nicht übersehen werden.

Als ein kaum begreifliches Versehen muß es leider gebucht werden, daß unser Heft sich als Nr. III des *Recueil* einführt, während doch dieselbe Bezeichnung bereits die zweite Hälfte von *Tome IV Fascicule 5* trug. Derartiges muß für die Zitation eine geradezu heillose Verwirrung schaffen. Überhaupt ist es nicht praktisch und sollte für die Zukunft entschieden unterlassen werden, eine längere Reihe nicht näher zusammenhängender Texte zu einem derartigen sich auf eine Mehrzahl von Faszikeln der PO. verteilenden *Recueil* zusammenzufassen. Wenn es schon unangenehm genug ist, daß die einzelnen Teile größerer Werke in verschiedene Bände der PO. auseinandergerissen werden, so wird hier doch immerhin durch die doppelte Paginierung nach Seiten des Bandes und Seiten des Werkes hinreichend Hilfe geschafft. Wenn nun aber bei der Schaffung von solchen Teilserien innerhalb des großen Texte-Korpus die doppelte Paginierung naturgemäß nach Seiten des einzelnen Bandes und der durch mehrere Bände fortlaufenden Teilserie erfolgt, so kommt jede selbständige Seitenzählung der einzelnen Texte in Wegfall, was nicht unzweckmäßiger sein könnte. Es läge im Interesse der so hochverdienstlichen PO., derartige rein künstliche Herabminderungen ihrer praktischen Brauchbarkeit zu vermeiden.

Dr. A. Baumstark.

L. Leroy et **S. Grébaut**, *Sévère ibn al-Moqaffaʿ, Histoire des Conciles (second livre). Edition et traduction du texte arabe. — Étude de la version éthiopienne* (176 S. = *Tome VI. Fascicule 4).*

Nachdem die PO. bisher in der Sparte der christlich-arabischen Literatur historische und hagiographische Texte bevorzugt hat, tritt sie nun auch mit Veröffentlichung theologischer Werke hervor, und hat hierbei, was Stoffwahl anlangt, sogleich einen guten Griff gemacht. Denn der veröffentlichte Autor ist der bedeutendste, ja einzige Vorkämpfer der monophysitischen Partei Ägyptens im 10. Jahrhundert, hochgelehrt und in der Literatur der Vorzeit wohlbewandert, ein ebenso gewandter wie fruchtbarer Schriftsteller, der mit seinen nur zum kleinsten Teil erhaltenen Werken um so mehr Beachtung verdient, als er ein Zeitgenosse und entschiedener Gegner des durch seine

Annalen schon längst bekannten melchitischen Patriarchen Eutychios ist. Die gegen den letzteren gerichtete Streitschrift, eine mehr auf historischem Wege versuchte und deshalb „Buch der Konzilien" genannte Apologie des Monophysitismus, ist bereits in *Tome III. Fasc. 2* erschienen: *Réfutation d'Eutychius, par Sévère, Évêque d'Aschmounaïn, (Le livre des Conciles). Texte arabe inédit, publié et traduit par* P. Chébli. Die Hss.-Kataloge ließen nicht recht erkennen, daß aus der Feder desselben Autors auch noch eine andere, von dieser verschiedenen, aber den nämlichen Gegenstand zum zweitenmal behandelnde Schrift existiert. Aus dem *Cod. Paris. arab. 171* (geschrieben zwischen 1522 und 1526, nach einer 30. Juli 1504 datierten Vorlage) hat sie nun L. Leroy ans Licht gezogen. In ungleich ausgedehnterem Maße als in dem ersten wird in diesem „zweiten Buche der Konzilien" mit seinen zehn Kapiteln dogmatischen Ausführungen Raum gegeben. Kapitel I verbreitet sich, indem es eine Art Abriß der Geschichte des Glaubens bietet, über Abraham, die Israeliten, den Abfall der Juden und ihre Feindseligkeit gegen die Propheten und den Erlöser, die Ausbreitung des Christentums und das Martyrium, Kapitel II, das Thema fortführend, über die Machenschaften des Satans, die Verursachung der Häresien, insonderheit über Arius, sein Auftreten gegen den Bischof Petrus von Alexandrien, dessen Martyrium, die Ausbreitung seiner Irrlehre, unter Zugabe einer Diskussion über die arianische Häresie. Des weiteren wird gehandelt über das fromme Leben der hl. Helena, die Erscheinung des Kreuzes, Konstantins Bekehrung, seine Einberufung des Konzils gegen Arius, über die Zahl der erschienenen Bischöfe und die Zeit des Konzils (Kapitel III), Namen und Herkunft der Konzilsväter (Kapitel IV), Beginn und Verlauf der Verhandlungen, Aufstellung des Symbolums, Verurteilung des Arius, seine heuchlerische Unterwerfung und seinen Tod (Kapitel V). Kapitel VI bietet seine ausführliche Widerlegung durch den Autor, Kapitel VII nennt die Quellen des nicänischen Symbolums, nämlich das NT. und die allgemeine Lehre der vornicänischen Väter, wonach in Kapitel VIII der historische Bericht wieder aufgenommen wird mit Nennung und Darlegung der folgenden Häresien. Größerer Ausführlichkeit in der Darstellung erfreut sich die Lehre des Eutyches, ihre Bekämpfung durch die Kaiser und das Konzil von Chalkedon, und die Ausbreitung oder vielmehr — nach der Auffassung des Autors — Reinerhaltung des Monophysitismus bei den Ägyptern (S. 57f.: „Kopten" [!]), Nubiern, Abessiniern, Armeniern und Syrern. In Kapitel IX finden wir eine interessante Gegenüberstellung der verschiedenen Lesarten des nicänischen Glaubenssymbols bei den christlichen Parteien (unter denen auch die Maroniten [!] genannt werden). Den weitesten Raum, mehr als die Hälfte des ganzen Werkes, nimmt das

X. Kapitel ein, in welchem jeder Satz des Glaubensbekenntnisses eine eingehende Erklärung und Verteidigung im Sinne des Verfassers findet. Die Polemik wendet sich unter anderem gegen Plato als Tritheisten, gegen den Mu'tazaliten Ibrahîm an-Nazâm, der die Körperlichkeit des Wortes Gottes vertritt, gegen die übrigen Mu'tazalat, welche das Gotteswort für ein Akzidenz erklären, gegen jüdische Sekten, am meisten gegen den Nestorianismus.

Indem ich mir eine sachliche Wertung des Werkes hier versagen muß und nur im allgemeinen die Veröffentlichung desselben als einer neu erschlossenen Quelle der historischen Konfessionskunde begrüße, möchte ich jedoch auf die durch dasselbe gewonnenen literarhistorischen Erkenntnisse hinweisen. Zur Schriftstellerei des Autors selbst ist besonders wichtig, daß sein „zweites Buch" der Konziliengeschichte datiert ist — es ist vollendet am 7. Tût 672 Mart. = 4. Sept. 956 —, und daß er erwähnt, schon früher eine Erklärung der nicänischen Glaubensformel geschrieben zu haben (beendigt im Monat Hatûr 667 = Nov. 951), die schon zu seiner Zeit verloren gegangen war, weshalb er sie, wenn nicht dem Wortlaut, so doch dem Inhalt nach im X. Kapitel wiederholt (S. 126). Ferner verweist er auf sein „Buch der Sitzungen", das ist einen Bericht über seine Diskussion mit „einem der gewandtesten Dialektiker" des Islam (S. 40, vgl. Nr. 9 im Schriftstellerverzeichnis des Abû 'l-Barakât) und kündigt ein später zu veröffentlichendes ausführliches Werk über die göttlichen Attribute an (S. 72; vielleicht identisch mit dem unter Nr. 25 bei Abû 'l-Barakât genannten „Buch der Gleichnisse und Allegorien"?) Beide Schriften sind nicht mehr erhalten. Eine von Severus mehrmals zitierte Persönlichkeit ist der nestorianische Bischof Elias 'Alî ibn 'Ubaid von Damaskus, gegen dessen Erklärung des Nicaenums er sich im besonderen wendet (S. 21. 54. 88f. — Vgl. Graf, Gesch. der christl.-arab. Lit. S. 38f.). Im geschichtlichen Teil beruft sich Severus auf frühere Historiographen (S. 18) und auf „die alten Bücher seiner ägyptischen Genossen" (S. 24), jedenfalls koptische Quellen.

Ohne dem Verdienste des inzwischen (8. Oktober 1910) verstorbenen Herausgebers und seiner sauber gelungenen Edition Abbruch zu tun, möchte gewünscht werden, daß die Transskription der allerdings im Manuskript vielfach verstümmelten arabischen Eigennamen eine einheitlichere Durchführung erfahren hätte. Ohne Konsequenz wechseln (zuweilen unrichtig umschriebene) arabische, griechische, lateinische und französische Formen (vgl. besonders S. 22. 25f. 100—102). Auch hätte, um einen anderen editionstechnischen Schönheitsfehler zu vermeiden, die getreue Wiedergabe des handschriftlichen Textes nicht so sklavisch zu geschehen brauchen, daß auch die Setzung des Hemza mit seinem Träger unterlassen wurde in Formen wie روس (S. 47 l. Z. statt رووس oder جيت (S. 55 l. Z. statt جئت) u. ä., während es anderswo wieder erscheint.

Die Übersetzung ist im ganzen sehr getreu, wenigstens mehr als in Tome III 2, wenn auch manche größere arabische Perioden bis zur Unkenntlichkeit des Originals

aufgelöst sind (vgl. S. 39f. und 43f.). Die Überschrift des V. Kapitels müßte in französischer Übersetzung richtig lauten: Manière de son établissement (c'est-à-dire de l'assemblée) et l'arrangement de ses formules. — الاتّحاد (S. 39) heißt nicht: l'Unité (de Dieu), sondern: l'Union (de Jésu-Christ). — Statt باعصام الصليب „bois(?) de la croix" (ebd.) ist zu lesen: باعظام الصليب „vénération" etc. — Im Namenregister entspricht der Name مرمارنفي Marmârnofî (S. 133) nicht der im Text gegebenen Form مرمارنغي Marmarnghi (S. 33).

Dem arabischen Original hat Sylvain Grébaut noch eine Studie über eine äthiopische Version der „Geschichte der Konzilien" beigegeben (S. 152—176), worin er nachweist, daß letztere in ihrer sklavischen Anlehnung an das arabische Idiom auf einer textlich korrekteren und ursprünglicheren Fassung als das edierte arabische Manuskript beruht, und im Anschluß daran größere Auszüge daraus publiziert.

Dr. Georg Graf.

History of the patriarchs of the coptic church of Alexandria. III. Agatho to Michael I. (766). Arabic text edited, translated and annotated by **B. Evetts** S. [257] bis [469] = *Tome V. Fascicule 1).*

Kitâb al-ʿUnvân. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Éditée et traduite en français par **Al. Vasiliev**, *Professeur à l'Université de Dorpat* (Юрьевъ). Première Partie (I) (S. [1]—[135] = *Tome V. Fascicule 4).* Seconde Partie (I) (S. [1]—[135] = *Tome VII. Fascicule 4).*

Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Première Partie (II). Texte arabe publié par Mgr. **Addai Scher**. *Traduit par M. l'abbé* **P. Dib.** (S. [105]—[222] = *Tome V. Fascicule 2). Seconde Partie (I). Texte arabe publié et traduit par Mgr.* **Addai Scher**, *Archevêque chaldéen de Séert.* (S. [1]—[111] = *Tome VII. Fascicule 2).*

Zu den hervorragendsten bisherigen Verdiensten der PO. gehört neben Evetts Edition der Patriarchengeschichte des Severus von Ašmunain, deren jüngstes Heft die acht in die JJ. 661—768 fallenden Pontifikate der Patriarchen Agathon, Johannes III., Isaak, Simon I., Alexander II., Kosmas I., Theodoros und Michaël I. zum Gegenstande hat, unstreitig die Inangriffnahme und rüstige Förderung einer Herausgabe von zwei weiteren höchst beachtenswerten Denkmälern christlich-arabischer Historiographie, von welchen das eine bisher kaum bekannt, das andere völlig unbekannt war: des in erster Linie kirchengeschichtlichen Werkes eines unbekannten Nestorianers, dessen Reste, in zwei sich ergänzenden Hss. in Mossul und Seert vorliegend, mit einer die JJ. 422—484 n. Chr. betreffenden Lücke von der Regierungszeit der römischen Kaiser Gallus und Volusianus (251—253) bis zum J. 650 führen, und der im 10. Jahrh. entstandenen Universalgeschichte des melkitischen Bischofs Agapios oder Maḥbûb ibn Qusṭanṭîn von Manbiğ-Hierapolis. Das nestorianische Geschichtswerk hat der Herausgeber Mgr. Ad. Scher geradezu entdeckt. Im J. 1902, wenige Monate vor

seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Seert in Kurdistan, hatte er zunächst den bis in das zweite Jahrzehnt des 5. Jahrhs. führenden Text der Mossuler Hs. kopiert. In der Bibliothek seiner neuen bischöflichen Residenz hatte er alsdann das Glück, die zweite mit der Regierung des Katholikos Bâbôi einsetzende Hs. zu entdecken, deren Text er — zweifellos zutreffend — als Fortsetzung desjenigen der ersteren erkannte. Nachdem in einem ersten Faszikel (PO. IV. 4) bereits die bis auf den Katholikos Šâhdôst (341—342) reichende erste Hälfte des Mossuler Teils zur Veröffentlichung gekommen war, sehen wir nunmehr die Edition dieses Teils zu Ende geführt und von dem zweiten die Abschnitte bis zur Regierungszeit des Sassaniden Hormizd IV (579—590) publiziert. Daß bei einer so schmalen hslichen Grundlage von dem Versuche einer eigentlichen *recensio* des Textes Abstand genommen, dieser vielmehr in seiner überlieferten Gestalt unverändert abgedruckt wurde, ist im wesentlichen sicher zu billigen. Doch hätten ganz zweifellose Schreibfehler immerhin nicht nur allenfalls stillschweigend in der Übersetzung berichtigt, sondern unter Angabe des Überlieferten in einer Fußnote auch im Text korrigiert werden sollen, so daß man z. B. S. [157] سرفيس (Serapis) statt سرقيس („*Sarkis*“ selbst in der Übersetzung!) oder S. [214] فولحريا „Pulcheria) statt فوطريا (in der Übersetzung „*Pulchérie*“ mit ?) läse u. a. m. Auf Agapios-Maḥbûb hat zuerst im J. 1884 V. Rosen in einem in dem periodischen Organe des Ministeriums der Volksaufklärung erschienenen russischen Aufsatze nachdrücklicher hingewiesen, einen Hinweis, welchen nach ihm der jetzige Herausgeber A. Vasiliev Византійскій Временникъ XI (1904) S. 574—587 und auf dem Internationalen Orientalistenkongreß zu Algier im J. 1905 wieder aufnahm. Sein Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die Geschichte der vorchristlichen Welt und das Leben des Erlösers zum Gegenstande hat, während der in seiner Eingangspartie mit dem Schlusse seines Vorgängers inhaltlich parallel laufende zweite mit Julius Caesar anhebt, um die Geschichte der nachchristlichen Jahrhunderte bis auf die Zeit des Verfassers herab zu erzählen. V. hat die Edition beider Teile begonnen und vorläufig diejenige des ersten bis auf die Zeit der Midianiterherrschaft über Israël, diejenige des zweiten bis zur Thronbesteigung Theodosius' d. Gr. geführt. Von Hss. stand ihm für den letzteren nur das einzige von St. E. Assemani *Bibl. Medic. Laurentianae et Palatinae Codd. mss. or. catalogus* S. 213 beschriebene Florentiner Exemplar *Laur. CXXXII* zu Gebote. Für den ersteren hat er eine Oxforder Hs. (*Hunt. 478*) und die beiden Nrr. *456* und *580* der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai herangezogen. Mit der Oxforder scheint eine von ihm nicht benützte, gleichfalls nur den ersten Teil des Werkes bietende Hs. in Beirut, die M. VIII (1905) S. 1051 f. be-

schriebene Nr. *90* der Bibliothek der dortigen St. Josephs-Universität zusammenzugehen. Noch näher zu untersuchen wären einige andere, in Syrien aufbewahrte Agapios-Hss., die a. a. O. S. 1052 bezw. V (1902) S. 909 signalisiert wurden, sowie eine solche in der griechischen Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem. Es wäre naturgemäß besonders wichtig, einen weiteren Textzeugen für den inhaltlich wohl entschieden wertvolleren zweiten Teil zu gewinnen.

Dem Aufbau, dem Charakter und der Frage nach den Quellen der beiden Werke näherzutreten, könnte schon heute als eine lockende Aufgabe erscheinen. Man wird indessen wohl besser daran tun, die Vollendung der Ausgaben abzuwarten und dann in einheitlicher Untersuchung nach dieser Seite ganze Arbeit zu tun. Inhaltlich zeichnet sich das nestorianische Geschichtswerk, das man vorläufig wohl am einfachsten mit dem vom Herausgeber gewählten Untertitel als „Chronik von Seert" bezeichnet, vor allem durch die patristisch-literaturgeschichtliche Interessiertheit des Verfassers aus, deren Niederschlag Sch. gelegentlich mit gediegenen Fußnoten begleitet, welche sorgfältig die entsprechenden literaturgeschichtlichen Nachrichten anderer Quellen verwerten. Zu beachten sind ferner beispielsweise sehr die ständig wiederkehrenden *disiecta membra* eines höchst eigentümlichen römisch-byzantinischen *Liber Pontificalis*, dem nichts Geringeres zugrunde zu liegen scheint als die Vorstellung, daß mit der Kaisergewalt auch die bischöfliche Succession Altroms auf Konstantinopel übertragen worden sei. Die bisher veröffentlichten Partien des ersten Teiles von Maḥbûbs Werk weisen umfangreiche geographische und astronomische Exkurse, sowie solche über die Entstehung der LXX und ihr Verhältnis zu der „entstellten" jüdischen Thôrâ bezw. der Pešîttâ und im Zusammenhang damit über Alexander d. Gr., die Perserkönige und die Ptolemäer und die Jahrwochen-Weissagung Daniels auf. Gelegentliche Zitate von Manethon, Abydenos, Alexandros Polyhistor, Ptolemaios, Eratosthenes, eines موسوس الحكيم فى كتابه الذى وضع على الامم (S. [77]) d. h. vielleicht des *Schol Apoll. Rhod. IV v. 263* mit einem ersten Buche von Αἰγυπτιακά zitierten Mosmes (?. — Vgl. Susemihl *Gesch. d griech. Literatur in d. Alexandrinerzeit* II S. 393), des samaritanischen Pentateuchs, ja sogar der Mišnâ zeugen von einer nicht unbedeutenden, wenn auch nur aus dritter und vierter Hand geschöpften Erudition. Der zweite Teil dürfte wohl besonders durch seine Notizen über Altchristliches aus dem Gebiete der Ketzer- und Literaturgeschichte Interesse erwecken. Ich verweise beispielsweise auf die Angaben über die Lehre des römischen Presbyters Florinus (S. [60] f.), den nach Erschließung dieser neuen Quelle noch einmal, wie es Kastner *Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus* K. 1910. II. S. 40—54, 88—105 und *War Tertullian Priester?* WBG. 1911 S. 173ff. getan hat, mit Tertullian zu identifizieren gewiß niemandem mehr beikommen wird.

Ein literaturgeschichtliches Problem von hervorragender Bedeutung stellt die Frage nach Alter und Verfasser des nestorianischen Geschichtswerkes dar. Sch. glaubt S. [6] einen sicheren *terminus post quem* aus der Anführung des im J. 828 verstorbenen Katholikos Išôʿ bar Nûn zu gewinnen, die Möglichkeit aber auch einer Abfassung sogar erst im 13. Jahrh. mit Rücksicht auf eine Notiz ins Auge fassen zu müssen, deren Verfasser sich als Zeitgenossen des Khalifen aṭh-Ṭhâhir (gest. 1226) bezeichnet. Indessen erkennt er selbst an, daß die letztere vielleicht nicht vom Autor, sondern von einem Kopisten herrühren könnte. Sie muß aber tatsächlich vielmehr von

einem solchen herrühren, da das vorläufig anonyme Geschichtswerk nicht nur erst, wie er S. [108] richtig ausführt, in den nestorianischen Patriarchengeschichten des ʿAmr und Ṣelîβâ, sondern ebenso gewiß bereits in derjenigen des im 12. Jahrh. schreibenden Mâr(j) ibn Sulaimân als Hauptquelle im Hintergrunde steht. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkte nur beispielsweise das bei Mâr(j) über den Katholikos Maʿnâ und seine Zeit Ausgeführte (*ed.* Gismondi Übersetzung S. 28f.) mit den abschließenden Kapp. LXXIII—LXXVI des Mossuler Teiles der „Chronik von Seert" S. [216]—[224]. Andererseits schaffen für die Abfassung der letzteren einen doch noch erheblich über den Tod des Išôʿ bar Nûn herabführenden *terminus post quem* vier Zitate aus Qusṭâ ibn Lûqâ, der etwa um 910 gestorben sein dürfte. Vgl. meine *Lucubrationes Syro-Graecae.* Leipzig 1894 S. 379. Die „Chronik von Seert" muß mithin als ein Erzeugnis des 10. oder 11. Jahrhs. gelten. Aus der Reihe der denkbaren Verfasser schalten damit die von Sch. S. [7]f. in Betracht gezogenen „*écrivains nestoriens de la première moitié du XIII siècle*" ohne weiteres aus.

Dr. A. Baumstark.

Sylvain Grébaut, *Les trois derniers traités du Livre des mystères du ciel et de la terre* (104 S = *Tome VI Fascicule 1*).

Von dem seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bekannten und damals zuerst für die Schrift des Henoch gehaltenen „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde", das in einer einzigen äthiopischen Pariser Hs. auf uns gekommen ist, hatte 1903 der verdiente, unserer Wissenschaft allzu früh entrissene J. Perruchon unter Beihülfe I. Guidis (PO. I, 1) den ersten Teil samt französischer Übersetzung herausgegeben, und A. Baumstark vermochte (OC. 1. IV, S. 398ff.) den Nachweis zu führen, daß sich in diesem Teil „Zitate und Spuren der Petrusapokalypse" finden. Man durfte daher auf die übrigen drei Abschnitte des Buches gespannt sein und wird S. Grébaut aufrichtigen Dank wissen, daß er eine sorgfältige Textausgabe, eine wörtliche Übertragung ins Französische und eine ausführliche Besprechung des Inhalts vorlegt und damit die Handschrift erschöpft, zu deren Geschichte F. Nau seinen früheren Ausführungen (PO. I, 1 S. VIIIff.) in dankenswerter Weise weitere Dokumente folgen läßt (ibid. S. VI).

Guidis, auch von Praetorius (ZDMG. LVIII, S. 262) geteilte Ansicht, daß das Werk einheimisch abessinisch und späten Datums sei, wird durch die neuedierten Abschnitte vollauf bestätigt. Dabei waren aber dem (oder den) Verfasser(n) gewiß eine Menge kabbalistischer, apokrypher, apokalyptischer, vermutlich auch zahlensymbolischer

Schriften oder doch Bestandteile von solchen aus der altchristlichen und jüdischen Literatur bekannt, die er neben den Erzeugnissen seiner eigenen Phantasie verwertete. Wir erhalten so ein buntes Gemisch solcher Anschauungen und Geheimlehren, deren Sichtung und Quellennachweise noch manche Mühe und Zeit in Anspruch nehmen werden. Äußerlich zerfällt der hier edierte Teil des Werkes in drei Abschnitte. Der erste enthält eine Auslegung der Johannesapokalypse durch „Abbâ Zosimâs, d. i. Baḥaila Mikâ'êl". Er verbreitet sich über Mose, der seinen Tod jeden Freitag erwartete, und über seine Bestattung durch Engel — in unverkennbarem Zusammenhang mit dem von J. Feïtlovitch herausgegebenen, ursprünglich wohl jüdischen, Traktat *Mota Musê* (*Mota Musê [La mort de Moïse]. Texte éthiopien traduit en hébreu et en français.* Paris 1906); ferner über die Namen der mit den 7 Kirchen in Asien verknüpften Engel; über das Buch mit den 7 Siegeln und das Lamm mit den 7 Hörnern und 7 Augen; über die 7 Posaunen und die 7 Donner; dazu aber auch über die „verborgenen Schriften" des Alten und Neuen Testaments und über die Abstammung der Propheten etc. Dabei ist von Bedeutung, daß außer den Jubiläenbüchern, dem *Kidân* und anderen Quellen auch ausdrücklich das *Maṣḥafa Qalêmentos* als solche genannt wird (p. 151 ult.); da nämlich grade in der „Schatzhöhle"-Literatur die hier wiederkehrenden Namen der „Mütter" oder, wie sie Dillmann einmal nennt, „portentosa feminarum nomina" eine besondere Rolle spielen und zudem arabische und äthiopische Versionen der „Schatzhöhle" selbst unter dem Namen des heiligen Clemens verbreitet waren, so dürfte hierin ein Wegweiser zu einer Quelle des Buches liegen — in ihrer ältesten Gestalt vielleicht Geschlechtsregister nebst knappen chronistischen oder legendaren Aufzeichnungen. — Abschnitt zwei (S. 155 ff.) ist einer Darlegung des Mysteriums der Gottheit gewidmet, die einen kurzen Paragraphen über die Trinität und eine eschatologische Auslegung des Hexaëmerons umfaßt. Auch für dieses Stück kann in einer Folge von drei Sätzen die direkte Anlehnung an eine Quelle gezeigt werden: S. 157 Z. 14 ff. decken sich fast wörtlich mit *Kebra nagast* S. 1a 20 ff. meiner Ausgabe des äthiopischen Textes. — Vielleicht die merkwürdigste Partie des Buches ist der letzte Abschnitt, der über symbolische Berechnungen handelt: über den Geburtstag Adams (7. Mijâzjâ); über Jesus und Adam (u. a. beider Leidensweg an einem Freitag; vgl. „Schatzhöhle", S. 252, Z. 3 ff. des syr. Textes); über die zehn Wochen des Henochbuches, über die Geburtstage von Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph und die Beziehung der Erzväter zu Christo etc.; über die Priesterkleidung Aarons und über die Symbolik der „zwölf geschnittenen Edelsteine", welch letztere zum Teil mit israelitischen Stämmen in Verbindung gebracht werden und

in diesem Zusammenhang an die jüngst von Frank und Littmann (ZA. XXIV, S. 372, Note) über die Urim und Tummim geäußerten Vermutungen erinnern. Daß auch astrologische Vorstellungen in diese Literatur eingedrungen sind, zeigt u. a. die Erwähnung (S. 175, Z. 11 f.) der „4 Namen des Mondes und 7 Planeten des Himmels und 2 Namen der Sonne, ihres eigenen Namens und des Namens ihres Sohnes", worin vielleicht letzte Ausläufer der „chaldäischen Weisheit" auf abessinischem Boden zu erblicken sind (Saturn als „Sohn" der Sonne?).

Die knappen vorstehenden Bemerkungen hätten ihren Zweck erfüllt, wenn sie zu zeigen vermöchten, wie vielerlei rückwärts laufende Fäden von der merkwürdigen Schrift zu ziehen sind. Herr Grébaut hat sich durch ihre Herausgabe aufs neue um die christlich-orientalische Literatur verdient gemacht.

Prof. C. Bezold.

Le synaxaire Éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê publiés et traduits par **I. Guidi** *avec le concours de* L. Desnoyers *et* A. Singlas. *II. Mois de Hamlê* (S. [189]—[440] bezw. 205—456 = *Tome VII. Fascicule 3).*

Le synaxaire Arménien de Ter Israel publié et traduit par Le Dr. **G. Bayan.** *Avec le concours de S. A R le prince* **Max de Saxe.** *I. Mois de Navasard. II Mois de Hori* (387 S. = *Tome V. Fascicule 3, Tome VI. Fascicule 2).*

1. Vom äthiopischen *Senkĕsâr*, dem großen Martyrologium der Abessinier, über dessen Überlieferungsverhältnisse er neuerdings in einem meisterhaften Aufsatze im JRAS. 1911. S. 739—758 gehandelt hat, hatte I. Guidi PO. I 5 den Text des Monats Sanê veröffentlicht. Zu den drei dort zugrunde gelegten Hss. A (= *d'Abbadie 66*), P (= *Paris Bibl. Nat. 128*) und O (= *Oxford Bibl. Bodl. 25*) ist für die vorliegende Ausgabe des Monats Hamlê (= 8. Juli bis 6. August), eine vierte an *A* (= *d'Abbadie 163*) hinzugekommen. Von diesen Hss. bietet nur A den ursprünglichen im 15. Jahrh. aus dem Arabischen übersetzten Text des Werkes, während die übrigen von einer im 16. bezw. zu Anfang des 17. Jahrhs. erfolgten erweiternden Bearbeitung desselben Kunde geben, so zwar daß *A*O, zu denen sich noch *Orient. 670* des British Museum, die Tübinger und die Göttinger Hs. stellen und die von Sapeto *Viaggio e missione cattolica*, Rom 1857 benützte Hs. stellen dürfte, die eigentliche Vulgata dieser jüngeren Rezension vertreten, während P durch ein Nochfreisein von gewissen Zusätzen derselben eine Sonderstellung einnimmt. Wie in der ersten Lieferung seiner mustergültigen Ausgabe hat G. auch jetzt wieder in der durch diese Sachlage kritisch gebotenen Weise zunächst den Text von A zugrunde gelegt, demselben aber in [ ] die Erweiterungen der jüngeren Rezension und zwar, soweit dieser Zeuge sie bietet, unter Bevorzugung

von P eingefügt. Eine abschließende Wertung der in A vorliegenden Grundform des Synaxarions der abessinischen Kirché wird erst erfolgen können, wenn nicht nur sie selbst und der in der koptischen Kirche überlieferte Text des arabischen Originalwerkes, dessen Herausgabe Basset in der PO. und Forget im CSCO. begonnen haben, vollständig vorliegen, sondern auch die zwei von mir *Festbrevier und Kirchenjahr d. syr. Jakobiten* S. 161f. berührten syrisch-jakobitischen Rezensionen des arabischen Textes, die ausführliche der Berliner Hs. *Sachau 97* und die oben S. 311—314 beschriebene kürzere des Exemplars im jakobitischen Markuskloster zu Jerusalem, zu erschöpfendem Vergleiche herangezogen sein werden. Die späteren Zusätze entfallen wesentlich auf die drei Schichten: 1) eines jedem prosaischen Eintrag des Synaxars entsprechenden poetischen Stückes (*Salâm* bezw. *Qenê*), 2) oft recht umfangreicher prosaischer Einträge über lokal abessinische „Heilige" und 3) gleichfalls prosaischer und besonders ausführlicher Auszüge aus der Literatur der apokryphen Apostelakten, wobei es näherhin die zweite und dritte Schicht sind, bezüglich deren P sich in ausgedehntem Maße von dem Sonderstoffe der Vulgata-Hss. frei erhalten hat. Der Monat Hamlê weist ein besonders reiches Material innerhalb der dritten der genannten Schichten auf, wobei sich keineswegs durchweg eine glatte Abhängigkeit von dem durch Budge edierten *Gadla Ḥawârjât* beobachten läßt. Denn während das Thomaswunder S. [196]—[199] und die Geschichte vom Wirken des Thaddaeus und Petrus in Syrien S. [200]—[205] allerdings dieser Quelle mit weitestgehender Treue nacherzählt sind (Vgl. Budge S. 296—306 Übers. S. 357—369) und die Paulusgeschichten S. [228] bis [250] wenigstens ein, wenn auch noch so gedrängtes Resumé des bei Budge S. 446—554 Übers. S. 539—658 stehenden darstellt, so findet in den vorangehenden Petrusgeschichten S. [217]—[225] eine merkwürdige Kontamination des der Reihe nach bei Budge S. 7—36, 387ff., 393ff., 406—415, 416f., 425f., 37—47 Übers. S. 7—31, 472ff., 478ff., 492—502, 503f., 515f., 32—40 ausführlicher behandelten Erzählungsstoffes statt, indessen ein Bericht über ein römisches Wunder und eine anschließende kleinasiatische Wirksamkeit der beiden Apostelfürsten S. [318]—[323] und ein Wunder des Herrenbruder Jakobus S. [331]f. bei Budge überhaupt keine Entsprechung zu haben scheinen. Es dürften mithin für den weiteren Ausbau der von Lipsius grundgelegten Erforschung der Literatur der Apostellegenden die originaläthiopischen Erweiterungen des *Senkĕsâr* wenigstens eine gewisse selbständige Bedeutung gewinnen.

Noch ausdrücklich hervorheben zu wollen, daß G. in der Gestaltung des Textes, des textkritischen Apparates und der Übersetzung gleichmäßig schlechthin Mustergültiges geleistet hat, könnte einem der allerersten lebenden Meister semitischer

Philologie gegenüber als eine Anmaßung erscheinen. Daß hier und dort ein kleines Versehen selbst ihm begegnen konnte, liegt in der Natur der Dinge. So ist es beispielsweise kaum angängig, in der merkwürdigen Legende des hl. Papstes Coelestinus (422 bis 432) I S. [209]—[212] seinen angeblichen kaiserlichen Verfolger *Lûljânôs* ohne weiteres mit Julianus Apostata (361—364) gleichzusetzen. Eher dürfte in dem Namen des ausdrücklich als Nachfolger des Honorius Bezeichneten letzten Grundes derjenige des abendländischen Kaisers Valentinianus III (425—455) stecken, bei der Bildung der Legende aber eine Verwechselung mit dem von den Monophysiten bitter gehaßten Beherrscher des Ostens, Theodosios II. (408—450), mitgespielt haben. Und S. [223] erscheint nur durch ein Mißverständnis Johannes statt Petrus als derjenige Apostel, welcher in Rom den Simon Magus überwunden hätte. Als ein typographisches Versehen ist es zu rügen, daß mehrfach in der Übersetzung die Klammer, welche den Abschluß einer späteren Erweiterung des *Senkĕsâr*-Textes bezeichnen sollte, weggeblieben ist.

2. Von dem *Hajsmavourkh* genannten Synaxar der armenischen Kirche boten bislange drei sämtlich in Konstantinopel erschienene ältere Ausgaben einen gedruckten Text zweier verschiedener Rezensionen. Die von Grigor von Chlath (gest. 1426) geschaffene jüngste Rezension enthalten die beiden Drucke vom J. 1706 und 1730. Eine ältere Rezension, die in der Einleitung desselben als das im 13. Jahrh. entstandene Werk eines sonst völlig unbekannten Ter Israjel bezeichnet wird, liegt dem um ein starkes Jahrhundert jüngeren Drucke vom J. 1834 zugrunde. Eine erstmals von einer Übersetzung begleitete, nicht praktisch-kirchlichen, sondern wissenschaftlichen Zwecken zu dienen bestimmte Neuausgabe dieser letzteren Rezension, von welcher zunächst der Text der beiden ersten Monate des armenischen Jahres (11. August—9. Oktober) vorliegt, hat G. Bayan unternommen, nachdem das Eingreifen Sr. Königl. Hoheit des Prinzen Max von Sachsen die PO. in die vorteilhafte Lage versetzt hat, im Gegensatze zum CSCO. auch armenische Publikationen zu unternehmen. Es kann indessen nicht lebhaft genug bedauert werden, daß trotz der splendidesten äußeren Aufmachung die beiden in Frage kommenden Faszikel, deren Korrektur der genannte hohe Herr selbst zu lesen die Liebenswürdigkeit hatte, den Forderungen nicht entsprechen, die im Namen wissenschaftlicher Kritik an eine solche Arbeit zu stellen wären. Neben dem Konstantinopler Drucke hat B. nur die einzige im J. 1316 gefertigte Hs. No. 180 der armenischen Bestände der Bibliothèque Nationale zu Paris herangezogen, was denn doch eine allzu schmale hsliche Grundlage für die Edition eines Textes ergibt, für den schon die Analogie der bei entsprechenden Erscheinungen anderer Literaturen zu beobachtenden Verhältnisse die Vermutung sehr tiefgehender Abweichungen der einzelnen Hss. voneinander nahelegen mußte. In der Tat repräsentieren denn schon die eine Pariser Hs. und der Konstantinopler Druck zwei weit voneinander abliegenden Unterformen der in dem letzteren mit dem Namen Ter Israjel verknüpften *Hajs*-

mavourkh-Redaktion, und es bedeutet einen zweiten schweren Fehler der Arbeit B.s, daß er diese beiden Gestalten des Textes in einer Weise ineinander hineinschiebt, die mit den Prinzipien einer gesunden philologischen Editionstechnik schlechterdings nicht in Einklang zu bringen ist. Endlich beschränkt er sich bezüglich aller in das Gebiet der höheren Kritik und der Literaturgeschichte einschlagenden Fragen, welche das von ihm edierte Denkmal hagiographischer Literatur nahelegt, (S. [5]—[8]) auf eine Übersetzung der Vorbemerkungen des Konstantinopler Druckes vom J. 1834, deren Glaubwürdigkeit auch nur der oberflächlichsten Nachprüfung zu unterziehen ihm nicht in den Sinn kommt. P. Peeters ist unter diesen Umständen nicht zu weit gegangen, wenn er in dem oben S. 181 registrierten Aufsatz *Pour l'histoire du synaxaire arménien* mit der Methode B.s aufs entschiedenste abrechnet. Er bietet zugleich in diesem Aufsatze eine Reihe positiver Feststellungen, von denen alle künftig etwa dem armenischen Synaxar sich zuwendende Forschung wird auszugehen haben.

B. hat nach den fraglichen Feststellungen — immer im Anschluß an die Einleitung der Konstantinopler Druckausgabe — auch Alter und Bedeutung der *Hajsmavourkh*-Redaktion des möglicherweise ganz apokryphen Ter Israjel stark überschätzt, wenn er dieselbe im 13. Jahrh. unmittelbar nach Quellen des 11. entstehen läßt. Vielmehr scheint in der nach Ausweis der weiteren hslichen Überlieferung ursprünglich mit dem abendländischen Neujahr des 1. Januar beginnenden letzten Grundes das Ergebnis einer im kilikisch-kleinarmenischen Reiche vollzogenen „Latinisierung" eines älteren auf das J. 1269 datierten Synaxars eines Kirakos „des Orientalen" vorzuliegen, das nach griechischen Vorbildern geschaffen war und demgemäß mit dem 1. September begann. Jene Latinisierung des *Hajsmavourkh*-Buches wird unzweideutig durch die im J. 1306 abgehaltene Synode von Sis ins Auge gefaßt und hatte vielleicht keinen anderen als den Katholikos Grigor VII. zum Urheber. In der Etikette „Ter Israjel" vermutet P. lediglich ein Pseudonym, mit dessen Hilfe das im kleinarmenischen Westen bodenständige Werk für den großarmenischen Osten reklamiert werden sollte. Ich muß meinerseits auf das entschiedenste bedauern, daß seine lehrreichen Untersuchungen mir bei Ausarbeitung meines Werkchens über *Die christlichen Literaturen des Orients* noch nicht vorliegen konnten. Ich würde sonst das dort II S. 89 f. über die abschließenden Kodifikationen der hagiographischen Überlieferungen der Armenier Gesagte ganz wesentlich anders haben formulieren müssen, obgleich ja vielleicht auch seine Aufstellungen noch die Feuerprobe etwaiger weiterer hsliche Entdeckungen werden zu bestehen haben.

Für die Fortsetzung der Arbeit B.s muß dringend gewünscht werden, daß er mindestens noch die eine oder andere der weiteren von P. nachgewiesenen Hss. der „Ter Israjel"-Rezension heranzieht und Doppelversionen statt hintereinander vielmehr in Parallelkolumnen nebeneinander bieten möge. Als Ergänzung derselben bringt P. eine möglichst bald zu unternehmende kritische Ausgabe der Rezension des Grigor von Chlath in Anregung. Ich frage mich, ob nicht vielmehr die Edition der mindestens in einem Exemplar der Mechitharistenbibliothek von San Lazzaro vorliegenden Rezension des „Orientalen"

Kirakos als das dringendere Bedürfnis empfunden werden sollte. Wir würden durch sie vor allem ein zuverlässiges Hilfsmittel erhalten, um den Umfang des auch inhaltlich im Zeichen der Latinisierung stehenden Gutes bei „Ter Israjel" zu bestimmen, der nicht allzu gering angeschlagen werden dürfte. Überhaupt gilt es ja dem armenischen Synaxar gegenüber vor allem eine reinliche Scheidung seiner einzelnen nach ihrer Provenienz sehr verschiedenen Schichten durchzuführen: 1) einer selbst bereits gewiß einen nicht unbeträchtlichen griechischen und syrischen Einschlag aufweisenden altarmenischen Grundschicht, 2) einer durch den griechischen Einfluß des 12. Jahrhs. und 3) einer durch den diesen ablösenden lateinischen Einfluß bedingten Schicht landfremder hagiographischer Überlieferung, sowie 4) einer die Hierarchen und Neomartyres des späteren Mittelalters bezw. der Neuzeit umfassenden wiederum bodenständig armenischen Schlußschicht. Bei einer wenigstens vorläufigen Orientierung über diese nicht eben einfachen Verhältnisse wird, mit der nötigen Vorsicht gebraucht, die Ausgabe B.s als das erste uns überhaupt gebotene Hilfsmittel immerhin wohl seine guten Dienste tun können.

Dr. A. Baumstark.

August Heisenberg *Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins. Untersuchungen zur Kunst und Literatur des ausgehenden Altertums.* Leipzig 1908 (J. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung). — *Erster Teil. Die Grabeskirche in Jerusalem. Mit 14 Tafeln und 14 Figuren im Text.* VIII, 234. S. *Zweiter Teil. Die Apostelkirche in Konstantinopel. Mit 10 Tafeln und 3 Figuren im Text.* — VIII, 284 S.

Edmund Weigand *Die Geburtskirche von Bethlehem, eine Untersuchung zur christlichen Antike. Mit 7 Abbildungen auf 5 Tafeln* (*Studien über christliche Denkmäler herausgeg. von* Joh. Ficker. Heft 11). Leipzig 1911 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung: Theodor Weicher). — XI, 89 S.

W. de Grüneisen *Sainte-Marie-Antique. Le caractère et le style des peintures du VIe au XIIIe siècle.* Rom 1911. (Max Bretschneider, éditeur). — 179 S. mit cca. 140 Abbildungen.

1. Der heutige Nachfolger des Begründers der byzantinischen Philologie auf dessen Lehrstuhl an der Universität München A. Heisenberg hatte schon seit November 1898 das Glück, in zwei ursprünglich zusammengehörigen Hss. der Ambrosiana zu Mailand höchst umfangreiche Bruchstücke einer rhetorischen Ekphrasis der „Kirche der heiligen Apostel" in Konstantinopel zu finden, durch welche unsere Kenntnis dieses nächst der Hagia Sophia wohl bedeutendsten haupt-

städtischen Denkmals der altbyzantinischen Kunst auf eine völlig neue Grundlage gestellt wird. Urheber dieser Beschreibung ist der 1163 oder 1164 geborene, als Erzbischof von Ephesos verstorbene Nikolaos Mesarites, der das Amt eines Skeuophylax der kaiserlichen Palastkirchen bekleidete, als er zwischen 1199 und 1203 dieselbe verfaßte. Es ist mithin ein um mehr als zwei und ein halbes Jahrhundert jüngeres, den Zustand unmittelbar vor den Verwüstungen der fränkischen Eroberung gewährleistendes Zeugnis, das hier ergänzend neben den seit 1896 bekannten Brouillon der Verse tritt, die zwischen 930 und 944 Konstantinos Rhodios dem altehrwürdigen Monument geweiht hatte. H. hat nun nicht nur seine Ausgabe und Kommentierung des keineswegs durch seine Lückenhaftigkeit allein dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bereitenden Textes zu einer kunstwissenschaftlichen Monographie größten Stiles über die konstantinopolitanische Apostelkirche in ihrer älteren Konstantinischen und ihrer jüngeren Justinianischen Gestalt ausgebaut. Er hat vielmehr eine entsprechende Untersuchung auch den Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem gewidmet, deren unmittelbare und getreue Nachbildung seiner Meinung nach die ursprüngliche Anlage des hauptstädtischen Apostelheiligtums gewesen wäre. Ich hatte bereits im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 162f. Gelegenheit meiner Überzeugung von schlechthin pfadweisenden Werten der von einer gewaltigen Gelehrsamkeit Zeugnis ablegenden Doppelarbeit Ausdruck zu geben, mußte aber ebenda auch schon andeuten, daß ich keineswegs mit allen Einzelergebnissen derselben übereinzustimmen vermag.

In dem ersten die Golgothabauten des ersten christlichen Kaisers behandelnden Bande stand H. irgendwelches neue Quellenmaterial nicht zur Verfügung. Es galt so im wesentlichen alt- und allbekannte Zeugen wie Eusebios, Kyrillos, die abendländische Pilgerschriftenliteratur, die Mosaiken von Madeba und S. Pudenziana oder die Darstellungen des Heiligen Grabes auf den Monzeser Ampullen einem Verhöre zu unterwerfen, das nur durch die äußerste Akribie seiner Durchführung die Aussicht bieten konnte, ihnen mehr oder Genaueres abzulauschen, als es die bisherige Forschung vermocht hatte. Nach einer kurzen in das Problem und dessen Schwierigkeiten einführenden Einleitung (Abschnitt I, S. 1—4) und einer vorzüglichen Orientierung über die gesamte demselben bislange zugewandte Forschungsarbeit (Abschnitt II, S. 5—15) hat H. in dem Hauptteile seiner Arbeit (Abschnitte III—XII, S. 16—150) jenes Verhör in dem gedachten Sinne vorgenommen. Ausgehend von der unbestreitbaren Möglichkeit, daß die ursprüngliche Konstantinische Anlage durch die Restaurationsbauten nach dem Perserstürme vom J. 614 ungleich tiefere Modifikationen erfahren haben könnte, als man bisher anzunehmen geneigt war, hat

er sich dabei in methodisch unbedingt zu billigender Weise auf diejenigen Quellen beschränkt, deren Entstehung jenem einschneidendsten Ereignis in der älteren Geschichte des christlichen Jerusalem voranliegt. Nur auf Grund dieser versucht er in zwei weiteren Abschnitten (XIII f., S. 151—174) unter Berücksichtigung der erhaltenen architektonischen Reste ein völlig neues Bild von dem ursprünglichen Zustande sowohl der Konstantinischen Bauten im allgemeinen, als speziell des Heiligen Grabes und der traditionellen Kreuzigungsstätte im Rahmen jener Bauten zu entwerfen. Erst nunmehr werden (Abschnitt XV, S. 175—196) an der Hand der späteren Quellen die Schicksale verfolgt, welche die dem Perserbrande entgangenen Reste der alten Pracht bis zu ihrer völligen Zerstörung im J. 1010 gehabt hätten, während ein Schlußabschnitt (XVI, S. 197—225) im Kulte von Astarte und Adonis den kunst- und religionsgeschichtlichen Anschluß für das angeblich von Konstantin Geschaffene zu gewinnen sucht: einen die verhältnismäßig kleine Anastasisrotunde umschließenden, auf drei Seiten von Säulenhallen begrenzten Hofraum mit einer vorgelagerten „Wartehalle" im Osten und eine nach Westen zu sich anschließende dreischiffige Basilika innerhalb eines weiteren durch einen Propyläenbau nach Osten zu sich öffnenden Peribolos. Es ist dies eine Rekonstruktion der ersten christlichen Sakralanlage auf Golgotha, bei der angenommen werden muß, daß Modestos bei seinen nach dem Brand von 614 ausgeführten Restaurationsarbeiten geradezu die eine einzigartige Verehrung genießende Stelle des Christusgrabes verlegt und eine neue Anastasisrotunde dort errichtet habe, wo ehedem die Apsis der Basilika im Halbrund abgeschlossen hätte. Meinesteils vermag ich eine solche Rekonstruktion, auch ganz abgesehen von der durch H. gar nicht gefühlten kirchlich-kulturgeschichtlichen Unmöglichkeit der fraglichen Annahme, nicht als gerechtfertigt anzuerkennen, muß vielmehr auch bei einer strengen Beschränkung auf die über 614 zurückführenden Quellen fortfahren, mir das Bild nicht erst der Modestianischen, sondern schon der Konstantinischen Bauten wesentlich so vorzustellen, wie es L. v. Sybel, *Christliche Antike* II S. 279 mit meisterhafter Kürze skizziert hat. Doch läßt sich auch bei einer so runden Ablehnung seines immer wieder betonten Hauptergebnisses nicht verkennen, daß H.s eindringende Arbeitsweise zu einer ganzen Reihe schöner und wertvoller Resultate geführt hat, durch welche die Forschung bezüglich der Konstantinsbauten auf Golgotha eine bleibende Förderung erfährt.

Nicht zu befreunden vermag ich mich allerdings auch mit H.s Anschauung, daß die Kreuzigungsstätte gleichfalls erst durch Modestos an ihren endgültigen Platz verlegt worden sei, der ursprüngliche Golgothafels dagegen, in der 336 konsekrierten Anlage überhaupt noch nicht vorhanden, derselben jedoch schon vor 350 eingefügt,

sich in der Mitte des Hofraumes, an der Stelle des späteren Ὀμφαλός erhoben hätte, ebensowenig als mit der oben S. 280—283 entwickelten These Stegenšeks von einer geschlossenen Kalvarienkirche bereits des 4. Jahrhs. Eine nähere Begründung meines Standpunktes kann ich indessen begreiflicherweise in dem engen Rahmen einer Besprechung nicht unternehmen. Ich hoffe eine solche demnächst an anderer Stelle vorlegen zu dürfen, die mir die unerläßliche Ausführlichkeit gestattet. Schon hier möchte ich nur betonen, daß es m. E. verfehlt war, wenn H. mit strenger Einhaltung der chronologischen Reihenfolge der Zeugen von der denn doch des Dunkeln und Mehrdeutigen genug bietenden Baubeschreibung des Eusebios ausgeht, statt mit einer ganz voraussetzungslosen Interpretation der von allen Quellen zweifellos die klarste Sprache redenden Angaben des sog. *Breviarius* zu beginnen. Auch scheint er mir eine nicht zu unterschätzende Bedeutung der S. 141 nur sehr beiläufig von ihm berührten Statistik über die beim Perserstorme Erschlagenen mißkannt zu haben. Jedenfalls hat er es unterlassen von diesem Dokument neben der arabischen auch die georgische Rezension zu berücksichtigen, bezüglich deren auf Koikylides Αἱ παρὰ τὸν Ἰορδάνην λαῦραι Καλαμῶνος καὶ Γερασίμου, Jerusalem 1902, S. στ´—η´ zu verweisen ist, und hat eine ganz erstklassige Quelle, deren Benutzung neben der Pilgerschrift der Aetheria unentbehrlich ist, an dem von Conybeare bekannt gemachten palästinensisch-armenischen Lektionar des 5. Jahrhs. mit seinen Stationsangaben (vgl. S. 62—65 des vorigen Heftes dieser Zeitschrift) völlig übersehen. Endlich hätte doch vor allem für eine recht eigentliche Zerstörung der Konstantinischen Bauten durch die Perser, die für eine so eingreifende Tätigkeit des Modestos, wie H. sie annimmt, die notwendige geschichltiche Voraussetzung bilden würde, ein weit sichererer Beweis erbracht werden müssen, als man ihn aus den S. 185 zitierten Worten des Mönches Antiochos anscheinend entnehmen soll. Beiläufig möchte ich gegen S. 199 bemerken, daß der konstantinopolitanische Presbyter Eustathios natürlich mit dem Bau des Martyrions in Jerusalem nichts zu schaffen hat. Prosper Aquitanus geht in der Anmk. 2 angeführten Stelle auf die gleiche Quelle wie der im Text zitierte Theophanes zurück, hat aber jedenfalls selbst bereits das in derselben den Grund seiner Erwähnung bildende Lob des Eustathios (Theophanes: ἀποστολικὸν βίον ἐπανῃρημένος καὶ εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακώς) weggelassen. Ein „*et Zenobius*" ist dann vielleicht sogar erst in der handschriftlichen Überlieferung seiner eigenen Chronik vor: „*cuius industria*" ausgefallen. Entsprechende Beispiele einer falschen Zusammenziehung zweier — oft nicht einmal, wie hier, gleich datierter — Notizen finden sich namentlich in syrischer Chronographie vielfach. Ein sehr entschiedenes Verdienst H.s, dem gegenüber dieses und ähnliche handgreifliche Versehen im kleinen wie S. 108 der Flüchtigkeitsfehler einer Zitierung Petros des Iberers selbst statt seiner Biographie oder S. 184 die grammatisch und liturgisch gleich unzulässige Interpretation einer Stelle des Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως (*ed.* Papadopulos-Kerameus S. 11 Z. 1) völlig verschwinden, liegt zunächst darin, daß nach seinen lichtvollen Ausführungen in gegenteiligem Sinne Versuche, die „Grabeskirche" des 4. bis 7. Jahrhs. als eine räumliche Einheit zu fassen, mindestens mit dem Anspruche, wissenschaftlich ernst genommen zu werden, sich nicht mehr dürften wagen lassen. Auch daß es sich bei dem Martyrion um eine nur dreischiffige Basilika mit Emporen über den Seitenschiffen handelte, sollte nach dem von ihm S. 33—38 Gesagten nie wieder in Zweifel gezogen werden. Es sind dies zwei Punkte, bezüglich deren ich ihn zu meiner lebhaftesten Befriedigung eine Auffassung endgültig begründen sehe, die für mich persönlich von jeher feststand. Ein Gleiches gilt von seiner S. 107 ff. durch eine evident richtige Interpretation des: „*sub uno tecto est*" des sog. Theodosius gestützte Annahme eines Ciboriums über dem Golgothafelsen und seinem Prachtkreuze namentlich, wenn ich sofort die II S. 188 f. geäußerte Vermutung hinzunehme, daß aus der Wölbung des fraglichen

Ciboriums das Christusmedaillon der Kreuzigungsdarstellung einzelner Monzeser Ampullen herabgesehen habe. Denn es war diese Wölbung, an welche ich dachte, als ich BZ. XX S. 191 noch ohne Kenntnis von H.s Ausführungen schrieb, daß ich glaube den Punkt im Rahmen der Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe bestimmen zu können, der für das Durchdringen des bärtigen Christustyps entscheidend geworden sei. Als weitere Fälle einer außerordentlich glücklichen Worterklärung, durch welche ein überraschend befriedigendes sachliches Ergebnis gewonnen wird, möchte ich diejenige von „*transvolatile*“ S. 119f. und diejenige von „*lapis molaris*“ bezw. von „*sub solas aureos*“ S. 123—126 hervorheben. Ausgezeichnet ist die an zwei der hier in Frage kommenden literarischen Stellen und an die Monzeser Ampullen anknüpfende Rekonstruktion der Grabesaedicula S. 171—173, und mit einleuchtendstem Rechte wird S. 173f. das von Germer-Durand EO. I S. 208f. mißverstandene Bruchstück eines Siegels gleichfalls auf jene bezogen. Den Gewinn einer Erkenntnis allerersten Ranges für die Kunstgeschichte bedeutet die S. 217—220 glänzend durchgeführte Ableitung des Ciboriums nach Sache und Namen aus der Welt syrisch-hellenistischer Antike. Ein Muster tief dringender Spür- und Kombinationsarbeit stellen endlich in fast allen Teilen gleichmäßig die Untersuchungen über Kyrillos und namentlich seine Katechesen S. 47—89 dar. Eine reiche Ausbeute wertvollsten Nebengewinns fällt hier für die Patrologie, Liturgiegeschichte und Symbolforschung ab. Doch ist auch noch einmal ein wohl zweifelloses Versehen in minder Wichtigem zu korrigieren, soferne die ἁγίαι αὗται ἡμέραι τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς im Briefe des Kyrillos an Konstantios gegen S. 86 nicht von den Tagen um Pfingstsonntag, sondern von den 50 Tagen zwischen Ostern und „Pfingsten“ im landläufigen Sinne des Wortes zu verstehen sein dürften, womit dann allerdings ein Hauptstützpunkt für H.s Datierung jenes Briefes in Wegfall kommt.

Für die der Konstantinopolitanischen Apostelkirche gewidmeten Untersuchungen seines zweiten Bandes hat H. nach einem einleitenden Abschnitt über den Verfasser den Charakter seines Werkes und dessen Überlieferung (S. 1—8) in dem unmittelbar folgenden (S. 9—96) an der Ekphrasis des Mesarites zunächst die hauptsächliche Grundlage in erstmaliger Ausgabe vorgelegt. Ebenso knappe als gediegene Fußnoten und eine Verdeutschung, an der sich wieder einmal die alte philologische Wahrheit bestätigt, daß eine gute Übersetzung der beste Kommentar sei, erleichtern das Verständnis des Textes. Zwei weitere Abschnitte (IIIf. S. 97—139) gewinnen das architektonische Bild sowohl der Konstantinischen, als auch der Justinianischen Apostelkirche, wobei wiederum die sämtlichen neben dem Werkchen des Mesarites in Betracht kommenden Quellen die sorgfältigste Verwendung finden und namentlich Ubersetzung und Kommentierung der Verse des Konstantinos Rhodios noch einmal eine philologische Glanzleistung darstellen. Es ergibt sich, daß das Aposteleion des 4. Jahrhs. eine Basilika mit Eingang im Osten und Apsis im Westen gewesen sein dürfte, der innerhalb eines hallenumzogenen Vorhofes die Grabrotunde Konstantins mit den zwölf ursprünglich als Kenotaphe der Apostel um den seinigen angeordneten Sarkophagen gegenüberlag. Dem im eigentlichen Wortsinne „orientierten“ Justinianischen Neubau in Form eines griechischen Kreuzes mit fünf Kuppeln, rings umlaufenden zweigeschossigen Innen-

hallen, einem um die drei Seiten des westlichen Kreuzarmes herumgeführten eingeschossigen Narthex und unter dem Scheitel der die vier anderen überragenden Mittelkuppel gelegenem Bema blieb jene Grabrotunde als ein rückwärtiger Anbau des östlichen Kreuzarmes verbunden, während aus dem nördlichen Kreuzarme eine Verbindungstür nach dem die Kreuzform des Hauptheiligtums in kleineren Abmessungen wiederholenden neuen Mausoleum Justinians sich öffnete. Während ich soweit den Darlegungen H.s nur unbedingt beizupflichten vermag, bedaure ich, ein Gleiches wiederum nicht in allen seinen Teilen bei dem tun zu können, was er in den drei nächsten Abschnitten (IV—VI S. 140—268) bezüglich des Mosaikschmuckes des Justinianischen Baues ausführt, für dessen Schöpfer der Name Eulalios leider nicht mit voller paläographischer Sicherheit feststeht (vgl. S. 170f.). Zwar bezeichnet seine räumliche Verteilung des von Mesarites in den erhaltenen Resten seiner Ekphrasis beklagenswerter Weise nur zum Teil wirklich beschriebenen Bildschmuckes mit ihren Ausfüllungen klaffender Lücken und ihrer Verfolgung feinster Details im wesentlichen noch eine geradezu divinatorische Großtat. Auch der Datierung der Mosaiken auf die Zeit Justinos' II (565—578) wird man mit Rücksicht auf die durchschlagenden kunstwissenschaftlichen Erwägungen S. 169 f. im Prinzip, wenn auch vielleicht mit einer gewissen Reserve, zuzustimmen haben, wiewohl der S. 168f. gemachte Versuch derselben auch aus der dogmengeschichtlichen Zeitlage jener Jahre heraus eine Stütze zu geben kaum als besonders gelungen bezeichnet werden dürfte und jedenfalls Quitts Verirrungen bezüglich der Mosaiken von S. Vitale in Ravenna (vgl. OC. 1. IV S. 425—428) in diesem Zusammenhang noch entschiedener, als es S. 168 Anmk. 5 geschieht, hätten abgeschüttelt werden müssen. Zu entschiedenstem Widerspruch fordern mich dagegen mehr als einmal und in wesentlichsten Beziehungen die von H. an die Bildbeschreibungen des Mesarites angeknüpften ikonographischen Untersuchungen heraus, so sehr auch immer die Gründlichkeit, die Beherrschung des Monumentenbestandes und die Belesenheit in der kunstwissenschaftlichen Literatur, mit der sie geführt werden, namentlich bei einem Philologen bewundernde Anerkennung verdienen. Wesenhaft ablehnend muß ich mich daher auch den Folgerungen gegenüber verhalten, die im Schlußabschnitt (VIII S. 269—273) bezüglich der kunstgeschichtlichen Stellung von Byzanz aus jenen Untersuchungen gezogen werden und die darauf hinauslaufen, wenigstens von Anfang des 6. Jahrhs. an dem Neurom am Bosporus diejenige alles überragende Bedeutung zu vindizieren, die man bis auf Strzygowski mit Unrecht dem Altrom am Tiber beigelegt habe. Auch hier kann ich freilich meine abweichenden Anschauungen wenigstens im einzelnen an dieser Stelle nicht so genau begründen, wie es mein Wunsch wäre. Ihre

Begründung wird meine große Publikation über die Miniaturen des syrischen Evangeliars No. 6 im jakobitischen Markuskloster bringen, wenn Reils unqualifizierbares Vorgehen das Erscheinen derselben nicht buchhändlerisch unmöglich gemacht haben sollte.

Mag es zweifellos damit seine Richtigkeit haben, daß im großen und ganzen von Mesarites noch die ursprünglichen Mosaiken des 6. Jahrhs., nicht Neuschöpfungen aus der Zeit des Kaisers Basileios I. (867—886) gesehen wurden, so wäre doch die Möglichkeit jüngeren Ursprungs wenigstens einzelner von ihm geschauter Kompositionen in größerem Maßstabe, als dies von H. geschieht, ins Auge zu fassen. Wenn H. selbst S. 147 die unumstößliche Tatsache konstatieren muß, daß am Ende des 12. Jahrhs. das Wandeln Jesu auf dem See dargestellt war, wo man im 10. die Auferweckung des Jünglings von Naim dargestellt sah, wenn er sich S. 175 mit sehr gutem Grunde nicht abgeneigt zeigt, selbst in dem Pantokratorbrustbild der Mittelkuppel „das Werk einer späteren Restauration“ zu erblicken, so sollten derartige Fälle doch zur alleräußersten Vorsicht im angedeuteten Sinne mahnen. Selbst mit der anderen Möglichkeit, daß der Bilderschmuck nicht erst im 12., sondern sogar schon im 10. Jahrh. geradezu Lücken aufgewiesen haben sollte, hätte bei der räumlichen Aufteilung desselben m. E. gerechnet werden müssen. So glaube ich beispielsweise stark, daß der westliche Gewölbebogen des nördlichen Kreuzarmes ursprünglich nicht die Verkündigung allein, sondern die beiden Szenen der Verkündigung und Heimsuchung in einer Weise gezeigt haben dürfte, von welcher der *Paris. Gr. 510* der Gregorhomilien fol. 3 r° (Omont *Facsimilé's* Taf. XX) eine gute Vorstellung gibt. Immerhin hat H. im wesentlichen jedenfalls recht, wenn er der Ekphrasis des Mesarites mit Entschiedenheit nachrühmt: sie biete, „was die altchristliche Kunstgeschichte bisher vor allem vermißte, ein Bild von der monumentalen Malerei der Byzantiner im Zeitalter Justinians“ (S. 7. Vgl. S. 174). Es liegt ferner eine Erkenntnis von grundlegender Bedeutung darin, wenn er „die neue Blüte, welche der byzantinischen Malerei nach dem Bildersturme beschieden war, wesentlich im Zurückgehen auf die großen und unerreichbaren Vorbilder des 6. Jahrhunderts“ oder noch älterer Kunstepochen bestehen läßt (S. VI) und ein mächtiges Echo ganz bestimmter Schöpfungen der monumentalen Malerei jener alten Zeit besonders in Werken späterer Buchmalerei findet. Wie er ausgehend von dieser Erkenntnis aus dem zu ψ 18. 5 in vier Exemplaren des Psalters mit Randillustrationen gebotenen Bilderschmuck und aus *Paris. Gr. 510* fol. 426 r° den einheitlichen Dekor des westlichen Kreuzarmes mit seiner Darstellung des Taufbefehles und seinen zweimal zwölf Szenen der lehrenden und taufenden Apostel, wie er S. 176—180 an der Hand einer Reihe von Darstellungen der „göttlichen Liturgie“ durch die monumentale und Buchmalerei des 11.—13. Jahrhs. das Abendmahlsbild, S. 196—208 auf Grund des *Paris. Gr. 510* fol. 301 r° und einer Gruppe bereits von mir OC. 1. IV S. 138—144 eng zusammengerückter Denkmäler das Pfingstbild und aus einer Miniatur der illustrierten Marienfestpredigten des Jakobos von Kokkinobaphos das Himmelfahrtsbild der Justinianischen Apostelkirche wiedergewinnt, das sind Leistungen, die für alle Zeiten eine vorbildliche Bedeutung bewahren werden. Hier ist in mustergültiger Weise gezeigt, wie grundsätzlich die dringende Aufgabe einer Zurückeroberung untergegangener Meisterwerke der bildlichen Monumentalkunst des frühchristlichen Ostens für die Kunstgeschichte in Angriff zu nehmen wäre. Ich möchte dem etwa noch beifügen, daß vielleicht doch auch das Verklärungsbild der Pariser Gregorhs. fol. 75 r° (Omont a. a. O. Taf. XXVIII) näher mit dem Mosaikschmuck der Apostelkirche zusammenhängt, als es zunächst scheinen könnte, freilich unmittelbar auf ihn ebensowenig, als nach meiner Überzeugung das Pfingstbild der Hs., zurückgeht. Der allerdings so

überaus naheliegenden Gefahr einer Überschätzung gerade der uns nun zufällig durch Mesarites nahegebrachten Mosaiken des Konstantinopolitanischen Apostelheiligtums ist überhaupt H. nicht entgangen. Schon die Voraussetzung, daß dieser Schmuck eines Kircheninnern „vielleicht alles übertraf, was Byzanz bis dahin Ähnliches gesehen hatte“ (S. 167), entbehrt — ganz abgesehen von dem: „vielleicht“, mit dem er selbst sie einzuführen sich veranlaßt sieht, — jeder stichhaltigen Begründung, und wenn ihr entsprechend auch nur in der schlechthin und zweifellos byzantinischen Kunst der Folgezeit immer wieder fast überall ein Nachwirken gerade dieser Einzelschöpfung des 6. Jahrhs. beobachtet werden will, so müßte schon dies in der Beurteilung der ikonographischen Gesamtentwicklung bestimmter Sujets auf so entschiedene Irrwege führen, wie H. sie mir in Einzelheiten für die Kreuzigung, die Himmelfahrt und das Pfingstbild einzuschlagen scheint. Wenn vollends es von den Mosaiken der Apostelkirche aus sogar zu einer „Auflösung des Begriffes syrisch-palästinensisch“ für das 6. Jahrh. kommen soll, soferne „unsere Kronzeugen für palästinensische Kunst, die Monzeser Ampullen“, fürderhin „als Denkmäler der byzantinischen Reichskunst gelten“ müßten, so will ich einer derartig maßlosen Überschätzung des byzantinischen Denkmals vorläufig nur eine einzige Tatsache entgegenhalten. Wir wissen aus der syrisch erhaltenen Memoirenschrift des Zacharias von Mitylene über das Jugendleben des Severus von Antiocheia (*ed.* Kugener PO. II S. 49), daß schon beträchtlich vor dem Ende des 5. Jahrhs. nicht etwa nur in Jerusalem mit seinen an religiöser Bedeutung alles überragenden sakralen Prachtbauten oder in Antiocheia, der glanzvollen kulturellen Mutterstadt Konstantinopels, sondern in Beirut, und wiederum nicht etwa nur in der Kathedrale, sondern in beliebigen Titelkirchen der phönizischen Provinzialuniversitätsstadt mit der Darstellung Adams und Evas beginnende Bilderzyklen zu einer Verfolgung des gesamten geschichtlichen Verlaufes der göttlichen Heilsökonomie einluden. Die syrisch-hellenistische Kulturwelt, in der die Lage der Dinge eine solche war, hatte es gewiß nicht nötig, ihre christlichen Bildtypen erst aus der byzantinischen Reichshauptstadt zu beziehen. Wenn daher sich bedeutsame Beziehungen zwischen ikonographischen Typen der Monzeser Ampullen und denjenigen der Apostelkirche feststellen lassen, die übrigens bezüglich des Weihnachtsbildes bezw. der Magieranbetung von H. erheblich überschätzt werden, so ist daraus eine der seinigen diametral entgegengesetzte Schlußfolgerung zu ziehen. Man wird folgerichtig die Heimat der Typen nur dort suchen können, wo die Entwicklung des Innenschmuckes sakraler Räume durch biblisch-historische Bildzyklen nachweislich mindestens um rund ein Jahrhundert der stadtkonstantinopolitanischen Entwicklung auf gleichem Gebiete vorangeilt war. Es bestätigt sich, was ich schon seit Jahren vertrete: daß ungleich mehr als der orientalische Osten eben der hellenistische Westen Syriens, daß insbesondere Palästina diejenigen Bildtypen der heiligen Geschichte geschaffen hat, welche Meister wie der Schöpfer des Mosaikzyklus der Apostelkirche dann auch in Konstantinopel bodenständig werden ließen. Nicht der Begriff des Syrisch-Palästinensischen, sondern derjenige des Altbyzantinischen ist, soweit das Ikonographische in Betracht kommt, stark in der Gefahr einer Auflösung. Wie ich von diesem Standpunkte aus über das Unterfangen urteilen muß, mit S. Vitale in Ravenna schließlich auch die Maximianuskathedra samt dem Kreise ihr nahestehender sonstiger Elfenbeinskulpturen, den Rossanensis und die Wiener Genesis als spezifisch „byzantinisch“ anzusprechen (S. 272 f.), brauche ich wohl kaum noch ausdrücklich zu sagen.

H. ist mit vollem Bewußtsein als Philologe an die Behandlung seines hochbedeutsamen Doppelthemas herangetreten, indem er glaubte „auf nachsichtige Beurteilung rechnen“ zu dürfen, wenn er „die Forschungen auf einem anderen als dem eigenen Arbeitsgebiete zu fördern“

suche (II S. VI). Er hat weitaus sein Bestes unstreitig in der echten Philologenarbeit eindringendster Interpretation der literarischen Quellentexte und da geleistet, wo sich, wie bei der Rekonstruktion der Konstantinischen Aedicula des Heiligen Grabes oder bestimmter Einzelteile des Mosaikenschmuckes der Apostelkirche wesentlich die Methoden philologischer Akribie auf das kunstgeschichtliche Gebiet übertragen ließen. Er scheint mir gelegentlich mehr oder weniger ganz zu versagen, wo es sich um ein innerstes Sicheinfühlen in die wirkliche Atmosphäre frühchristlicher Religiosität des 4. bis 7. Jahrhs. und die aus dieser sich ergebenden Möglichkeiten und Unmöglichkeiten oder um ein Heimischsein in der ganz spezifischen Welt des Monumentalen gehandelt hätte. Für letzteres werde ich seiner Zeit ein besonders lehrreiches Beispiel an seiner Rekonstruktion der Martyrionsbasilika mit ihren technisch rein undenkbaren Dimensionen von cca. 40 m. Breite bei 19,50 m. Höhe und 30,98 m. Länge des Schiffes (I S. 160) noch näher zu beleuchten haben. Auch ist er nicht frei von einer gewissen im Gefühle wurzelnden Voreingenommenheit für Byzanz, in dem sich ihm noch einmal der ganze das Auge des Philologen bannende Zauber des Hellenentums verkörpert. Es wird so nicht ausbleiben können, daß vor einer weiteren Forschung Stück für Stück nicht wenige seiner Aufstellungen fallen. Aber dessen, was einer solchen dauernd standhält, wird es noch immer reichlich genug sein, um für die christlich-orientalische Kunstforschung recht viele ähnlich gediegene philologische Hilfsarbeit wünschen zu lassen. Auch der Ausführung, welche die den beiden Bänden beigegebenen Tafeln gefunden haben, und ihren sorgfältigen alphabetischen Registern (I S. 226—234, II S. 272—284) muß dankbarste Anerkennung gezollt werden.

2. H. berührt I S. 224 beiläufig auch die Frage des Konstantinischen oder Justinianischen Ursprungs der Geburtskirche in Bethlehem und zeigt sich dabei entschieden einer Datierung des gesamten uns heute gegenüberstehenden Baues erst in das 6. Jahrh. geneigt. In jedem Falle erscheint ihm ein Hinaufreichen bis ins 4. Jahrh. für den trikogchen Chorraum und den Narthex als ausgeschlossen. Im Gegensatz hierzu hatte ich RQs. XX S. 128f. und Hl. III S. 447 unter dem unmittelbaren Eindruck meines palästinensischen Studienaufenthaltes mit aller Entschiedenheit meiner Überzeugung Ausdruck verliehen, daß die Kirche als Ganzes, wie wir sie noch heute sehen, ein, ja das einzige im Osten uns aufrecht erhaltene Architekturdenkmal der Konstantinischen Epoche darstelle. Der Notwendigkeit, auch hier meine geradezu entgegengesetzte Anschauung gegen H. zu verteidigen, überhebt mich die ganz ausgezeichnete Arbeit von E. Weigand, welche auf breitester Grundlage den Beweis der Richtigkeit der von mir — schon bisher keineswegs allein (vgl. S. 85, Anmk. 2) — vertretenen An-

nahme Konstantinischen Charakters der ganzen gegenwärtig bestehenden Geburtskirche erbringt. Ich muß nur aufs lebhafteste wünschen, daß sein Beweis allerseits überzeugend wirken möchte. Die Tatsache, daß wenigstens eine der drei zur Ehre des Erlösers auf kaiserlichen Befehl in Jerusalem und Umgebung vor 337 errichteten Monumentalanlagen von ihrem ursprünglichen musiven Innenschmuck und ihrem ehemaligen Atrium abgesehen noch heute zu uns redet, ist eine der wichtigsten der gesamten altchristlichen Kunstgeschichte. Zum Erweise derselben verhört auch W. zunächst (S. 1—41) die in Betracht kommenden literarischen Quellen von Eusebios bis auf das Hodoeporicon des hl. Willibald, und er tut dies mit einer peinlichen Sorgfalt, der man unbedingt nachrühmen darf, daß sie der von H. in den entsprechenden Teilen seines größeren Werkes aufgewandten um nichts nachsteht, wenngleich allerdings zugegeben werden muß, daß die von W. zu bewältigende Aufgabe sich ungleich weniger schwierig und kompliziert gestaltete. Eine nicht minder umsichtige und eindringende archäologische Untersuchung des heute noch gegebenen Monuments, seiner einzelnen Bauteile und Bauglieder (S. 42—85) ergänzt und bestätigt das Ergebnis jenes Quellenverhöres auf der ganzen Linie. W., der ebensowenig wie H. bei seiner Arbeit bereits auf eine persönliche Vertrautheit mit den heiligen Stätten Palästinas und ihren Denkmälern sich stützen konnte, vermochte hier wenigstens noch das englische Monumentalwerk von Harvey, Lethaby, Dalton, Cruso und Headlam *The Church of the Nativity at Bethlehem (Edited by* Weir Schultz), London 1910 heranzuziehen, das auch seinerseits für Konstantinischen Ursprung der ganzen baulichen Anlage eingetreten war. Durch eine höchst lebensvolle Hineinstellung des von ihm im Gegensatz zu Strzygowskis Ableitung von der Palastarchitektur an die trikogchen *cellae cimiteriales* angeschlossenen Bethlehemitischen Schöpfungsbaues in die Gesamtheit der die Urgeschichte des christlichen Sakralbaues betreffenden Probleme, durch anregende Bemerkungen insbesondere zu den Problemen des Querschiffs und der Basilika (S. 57 f. bezw. 66—71) hebt er seine Ausführungen zu einer allgemeineren, über ihren unmittelbaren Gegenstand noch hinausgreifenden Bedeutung empor.

Aus dem ersten Teile der W.schen Schrift ist namentlich der S. 20—24 erbrachte Nachweis hervorzuheben, daß bei der einen angeblichen Justinianischen Bau der Geburtskirche betreffenden blutrünstigen Anekdote in der arabischen Chronik des Eutychios ibn al-Batriq eine Verwechslung derselben mit der ἁγία Μαρία ἡ Νέα in Jerusalem zugrunde liegen dürfte. Denn damit entfällt der letzte Schatten literarischer Bezeugung irgendeines Zusammenhangs des Bethlehemitischen Hauptheiligtums mit Justinianus. Wenn dagegen S. 5f. überhaupt auch die auf Eusebios fußenden Nachrichten Späterer über seine Konstantinische Gründung gebucht werden wollten, so hätte die Liste solcher Notizen insbesondere unter Heranziehung der orientalischen

chronographischen Literatur noch ungleich umfangreicher gestaltet werden müssen. Bedauerlich ist es ferner, daß S. 3, 68 und 72 mit Beharrlichkeit die anscheinend unausrottbare Verquickung der nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Biographie Petros des Iberers (*ed.* Raabe S. 30 Z. 15. Übersetzung S. 35) erst nachkonstantinischen Himmelfahrtsrotunde mit der Konstantinischen Oelbergkirche über dem μυστικὸν ἄντρον wiederkehrt, deren basilikaler Grundriß durch die Wiederaufdeckung ihrer Reste außer Frage gestellt wird. Als ein monumentales Indicium für eine Entstehung auch der Querhaus- bezw. Chorpartie schon im 4. Jahrh. wäre die Tatsache nicht zu übersehen, daß über dem Vierungsquadrat niemals eine Kuppel sich erhoben haben kann, ohne die eine derartige Anlage im Justinianischen Zeitalter kaum denkbar wäre. Ablehnen zu müssen glaube ich schließlich den S. 37—40 gemachten Versuch, durch Verteidigung zweier von H. II S. 105f. als Interpolation ausgeschalteter Verse bei Gregor von Nazianz gegen ihn den σταυροειδὴς τύπος der Geburtskirche, den Charakter einer kreuzförmigen Basilika, auch für die Urgestalt der Apostelkirche in Konstantinopel zu erhärten.

3. Daß Rom und Italien zu der, wie auch immer näherhin selbst zu fassenden, maßgeblichen Entwicklung der christlichen Kunst des Ostens einen Beitrag nicht geliefert haben und nicht zu liefern vermochten, ist sowohl für H. als auch für W. ein Punkt, bezüglich dessen jede Diskussion als überflüssig erscheint. Man möchte hoffen, daß nachgerade überhaupt in dieser Beziehung Einhelligkeit der berufenen Stimmen erzielt wäre. Nur darüber sollte eine Erörterung noch möglich sein, von welcher Stärke und welcher Art umgekehrt der vom Osten auf die ältere christliche Kunst Roms ausgeübte Einfluß gewesen sein dürfte. Ein Denkmal, das hier naturgemäß in allererster Linie eine sorgfältigste Beachtung erheischt, ist die seit der Jahrhundertwende im Gefolge der Forumsausgrabungen wieder ans Licht getretene Kirche S. Maria Antiqua mit den unschätzbaren Resten ihres Freskenschmuckes. W. de Grüneisen hat sich das eminente Verdienst erworben, ihre Schätze der Forschung in einem durch lange und rastlose Arbeit vorbereiteten Monumentalwerk vorzulegen, für das er sich nach einzelnen Spezialseiten hin die sachkundige Beihülfe von Chr. Hülsen, G. Giorgis, V. Federici und J. David zu sichern wußte. Bei den leider fast nur für öffentliche Bibliotheken zu erschwingenden Preise desselben ist es mit lebhaftem Danke zu begrüßen, daß Verfasser und Verlag sich entschlossen haben, die im Mittelpunkt des Ganzen stehenden und eine prinzipielle Bedeutung behauptenden Untersuchungen über Charakter und Stil des Gemäldedekors der ehrwürdigen Forumskirche in einer leicht erhältlichen Separatausgabe auch weiteren Kreisen bequem zugänglich zu machen.

Ihr eigenartiges Fundament wird diesen Untersuchungen durch den in jedem Falle höchster Beachtung würdigen Einleitungsabschnitt über die allgemeinen Prinzipien der mittelalterlichen Kunst (S. 1—40) geschaffen. Die ursprüngliche Grundlage der christlichen Kunst ist für G. zwar eine wesenhaft hellenistische. Wie diese Kunst dann aber

unter immer stärkerer Verdunkelung des hellenistischen Erbes neue Wege eingeschlagen hat, auf denen „nach fast tausendjähriger Vergessenheit“ die künstlerischen Traditionen des alten Orients wiederbelebt wurden, das stellen seine eindrucksvollen Darlegungen mit einer bei Behandlung der einschlägigen Probleme in solchem Grade noch selten erreichten Ruhe und Exaktheit ans Licht. Unter Vergleichung der altassyrischen und altägyptischen Denkmälerwelt, bei der in der Tat geradezu verblüffende Übereinstimmungen sich ergeben, werden der Reihe nach die Betonung des Typischen durch die christlich-mittelalterliche Kunst, ihre Terrain- und Landschaftsdarstellung, ihr Welt- und Himmelsbild wie ihre Art, Gebirge und Wasser vorzuführen, ihre Flora und ihre architektonischen Hintergründe, die ihr eigentümliche dekorative und symbolische Verwendung der Farbe, ihre Stellung zur Fauna und ihre Neigung zur Schematisierung der menschlichen Gestalt, die zoomorphen und anderweitigen ornamentalen Motive ihres Formenschatzes und ihr Hang zu tunlichster Vereinfachung der Komposition herangezogen, um den neo-orientalischen Charakter einer künstlerischen Entwicklung zu erhärten, der gegenüber Byzanz mit dem Exarchat von Ravenna am zähesten an den großen Überlieferungen hellenistischer Spätantike festgehalten hätte. Im Gegensatze zur romäischen Reichshauptstadt und ihrem unmittelbaren Kulturkreis ist nun für G. das Koptentum in seiner naturgemäßen und unmittelbaren Anlehnung an die monumentalen Schöpfungen des alten Ägyptens zur ausgesprochensten und entscheidendsten Vertretung der neuorientalischen Richtung berufen gewesen. Unter seinem Einflusse, der bis zur alternden Stadt der Caesaren auf dem Wege über Nordafrika, Spanien und Sizilien vorgedrungen wäre, stände bei einem raschen und immer vollständigeren Eingehen auf jene Richtung vor allem Rom, das gleich dem, wenn schon minder stark, schließlich über Syrien und Kleinasien auch von ihr erreichten Byzanz dieselbe in seiner eigenen Weise modifiziert und den sich der Kultur neu erschließenden Völkern des Nordens vermittelt hätte. Hier seien endlich die Angelsachsen neben den Kopten und den mittelalterlichen Künstlern Roms die weitestgehenden Vertreter des Neo-Orientalismus geworden.

Was nun im Rahmen dieses Gesamtbildes mittelalterlicher Kunstentwicklung die Entwicklung speziell der Malerei Roms anlangt, die er an der Hand der Fresken von S. Maria Antiqua vom 6. Jahrh. über die Zeit der Päpste Martin I (649—655), Johannes VII (705—707), Zacharias (741—752), Paul I (757—767) und Hadrian I (772—795) bis zu einer Ubergangszeit um die Wende vom 8. zum 9. Jahrh., der Epoche Nikolaus' I oder einer noch etwas früheren, vor 847 liegenden Zeit, ja bis auf Schöpfungen erst des 11.—13. Jahrhs. herab zu verfolgen Gelegenheit hat, so ist sie für G. auf der einmal gegebenen

orientalischen Grundlage eine wesentlich selbständige, national innerrömische. Zwar faßt er beiläufig S. 37 einen *„de temps en temps“* durch einzelne Künstler oder Meisterwerke von Byzanz auf Rom ausgeübten Einfluß ins Auge. Daß das wunderbare Kreuzigungsbild im linken Seitenraume des Bemas der römischen Forumskirche auf eine syrische Komposition in der Art der Kreuzigungsminiatur des Rabbûlâkodex zurückgeht, verkennt er keineswegs. Ja S. 103 heißt es etwas eigentümlich geradezu von diesem auf Taf. LX 1 des Gesamtwerkes endlich erstmals nach einer Photographie wiedergegebenen Blatte selbst, dessen Zugehörigkeit zum ursprünglichen Miniaturenschmuck vom J. 586 ich mit Befriedigung durch G. unbedenklich vorausgesetzt sehe: *„La miniature syrienne a servi de prototype à la crucifixion de Ste.-Marie-Antique.“* Aber ein S. 161 formuliertes Endurteil erkennt doch in den vorgeführten Monumenten *„du VIe au IXe siècle surtout la floraison nettement nationale d'un art — — — qui nous rend intellégible l'origine et les principes de l'art giottesque.“* Wäre dieses Urteil zutreffend, so würden allerdings die von G. behandelten Denkmäler unmittelbar ein Interesse für die christlich-orientalische Forschung kaum bieten. Ein solches Interesse müßte aber auch in diesem Falle seinen an dieselben angeknüpften Darlegungen eine Reihe weiter ausholender ikonographischer Untersuchungen sichern, wie wir sie S. 43—53 dem Typus der zwischen den Erzengeln thronenden Madonna mit Kind bezw. S. 100—103 zwei verschiedenen Typen der Madonna mit Kreuz, S. 78ff. der Flucht nach Ägypten, S. 88—100 den Darstellungen des Blutzeugen vor dem Richter, S. 103—114 der Kreuzigung und S. 123—156 der Genesisillustration, namentlich dem Josephzyklus gewidmet sehen. Die zuletzt genannte begründet u. A. eingehend bezüglich des Ashburnham-Pentateuchs die zwischen Springer und Strzygowski vermittelnde Auffassung, als sei er *„l'oeuvre d'un artiste vivant dans un milieu franc du VIIIe siècle, mais familiarisé avec des miniatures orientales qui avaient déjà syncrétisié plusieurs tendances et plusieurs styles mais où cependant l'élément syrien prédominait“* (S. 131. Vgl. S. 128, wo genauer Mesopotamien als Heimat des orientalischen Prototyps ins Auge gefaßt wird.) Ich hebe diese durchweg in hohem Grade lehrreichen Ausführungen hervor, obgleich ich ihre Ergebnisse z. B. bezüglich der Kreuzigung keineswegs unbedingt zu teilen vermag. Meine andersartigen Anschauungen müßten auch hier wieder die Publikation des illustrierten syrischen Evangeliars in Jerusalem darlegen und rechtfertigen.

Gewisse Vorbehalte hätte ich im einzelnen mit Entschiedenheit schon gegen den grundlegenden Teil der G.schen Darstellung zu machen. Wenn S. 2f. das Himmelfahrtsbild des Rabbûlâkodex schlankweg als hellenistische einem Fresko aus Bawît als orientalischer Komposition gegenübergestellt wird, so muß ich dies ebenso

entschieden ablehnen, als wenn H. dasselbe gleich dem Kreuzigungsbilde und den Osterszenen der Hs. als byzantinische Übermalung einer kaum mehr kenntlichen mesopotamisch-orientalischen Grundlage behandelt. Die kontinuierliche Darstellung ohne weiteres zu den Symptomen der Rückkehr zu altorientalischen Überlieferungen zu stellen, wie es S. 3f. geschieht, geht trotz den Außendekorationen ägyptischer Tempel, dem Totenbuch und den Parallelen buddhistischer Kunst nach dem, was Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst.* Leipzig 1907 S. 269—314 über antike Papyrusbilderbücher usw. ausgeführt hat, schlechterdings nicht an. Ob sodann G. die Bedeutung des National-Ägyptischen für die Orientalisierung der christlichen Kunst nicht etwas auf Kosten des Mesopotamischen überschätzt, will und kann ich hier nicht näher untersuchen. Die nachdrücklichsten Bedenken muß ich aber gegen die Lieblingsvorstellung G s aussprechen, daß jene Orientalisierung nur möglich gewesen sei infolge einer *„tradition artistique ininterrompue qui se conserva surtout grâce aux produits industriels et rustiques"* (S. 5), daß — überall im Gesamtbereiche der ehemaligen antiken Kultur gleichmäßig, so müßte es scheinen, — *„la pratique des motifs de l'antique art industriel se perpétua à travers l'art hellénique jusqu'au Moyen-Age et que les artisans indigènes, parallèlement aux productions industrielles du style hellénique raffiné continuèrent à exercer leur art simplifié et à fournir aux marchés nationaux et étrangers les objets d'usage quotidien enrichis comme jadis de motifs archaiquement traditionels"* (S. 33f.). Eine derartige allzeit in gleicher Stärke vorhanden gewesene orientalische Unterströmung der hellenistischen Kunst müßte denn doch auch in den Erzeugnissen des vor- und nichtchristlichen Kunsthandwerks mit genügender Deutlichkeit greifbar werden. Viel näher liegt es da entschieden, in der Rückkehr gerade des christlichen Kunstschaffens zu altorientalischen Traditionen eines der vielen und auf den verschiedensten Gebieten zu beobachtenden Symptome eines wirklichen Wiedererstarkens des Orients, einer eigentlichen orientalischen Reaktion gegen den Hellenismus zu erblicken, mit welcher der Sieg des Christentums nicht nur zeitlich zusammenfiel, sondern als geschichtlich empirische Erscheinung aufs innigste zusammenhängt. Ich verweise auf die gedrängte Zusammenstellung der hierhergehörigen Tatsachen in meinem Werkchen über *Die christlichen Literaturen des Orients* I S. 14ff. Ein Hineinstellen der kunstgeschichtlichen Sachlage in einen weiteren die Parallelerscheinungen anderer Kulturgebiete berücksichtigenden Rahmen scheint aber G.s Stärke eben ganz und gar nicht zu sein. Anderenfalls wäre vor allem seine Betonung eines in gewissem Sinne *„nettement"* nationalen Charakters der römischen Malerei vom 6. bis 9. Jahrh. unmöglich gewesen. Wenn man bedenkt, daß regelmäßig diejenigen Päpste, unter denen er einen besonderen Hochstand jener Malerei zu konstatieren in der Lage ist, Orientalen waren, wenn man an die Blüte orientalischen Mönchtums sich erinnert, welche die in Frage kommende Zeit in der Ewigen Stadt sah, die sich mir immer mehr häufenden Belege einer tiefgehenden syro-griechischen Beeinflussung der römischen Liturgie berücksichtigt, welche die häufigen Pontifikate von Orientalen im Gefolge hatten, dann müssen doch auch die kunstgeschichtlichen Dinge in einem wesentlich anderen Lichte erscheinen. Nicht nur eine allgemeine, ihm mit der ganzen christlichen Welt gemeinsame neo-orientalische Grundlage seiner Kunst läßt das Rom des frühen Mittelalters erkennen. Auch immer neue Impulse hat diese Kunst vom Osten her erhalten, und sie bietet dann und überall da ihr Bestes, wenn und wo sie besonders stark einen Hauch des ungleich reicheren im Osten pulsierenden künstlerischen Lebens verspürt. Dinge wie die ganz hervorragenden Schöpfungen des kurzen Pontifikats Johannes' VII in St. Maria Antiqua und in dem Muttergottesoratorium des Papstes in der alten Peterskirche sind echte Denkmäler nicht einer bei aller orientalischen Bedingtheit lokal römischen, sondern der syro-byzantinischen Kunst ihrer Zeit auf römischem Boden.

Die ausgezeichneten Abbildungen sämtlicher von dem Mosaikschmuck des Oratoriums Johannes' VII erhaltenen Reste (S. 61—71) machen einen besonders wertvollen Schmuck der G.schen Separatpublikation aus, wie diese überhaupt gleich dem Gesamtwerke durch eine ebenso reiche als vorzügliche illustrative Ausstattung ausgezeichnet ist. Nicht genug kann es aber beklagt werden, daß der Verlag entgegen einer ausdrücklichen in seinem buchhändlerischen Prospekt gemachten Zusage ein separates *Portefeuille des planches iconographiques* des Hauptwerkes nicht in den Handel gebracht hat. Ohne die Möglichkeit, ein solches zu erwerben, sind die Käufer des hier angezeigten Auszuges in einer sehr üblen Lage, da derselbe die für die Ausführungen der S. 41—161 grundlegenden Abbildungen der betreffenden Malereien aus St. Maria Antiqua größtenteils nicht enthält. Ich entnehme einer brieflichen Mitteilung des Verlags, daß sich der Ausgabe des fraglichen Tafelalbums buchhändlerische Schwierigkeiten entgegenstellten. Es müßte dringend gewünscht werden, daß diese nachträglich doch noch überwunden würden, da anderenfalls die Separatedition des vorliegenden Zentralkapitels für ernsthaftere Studienzwecke geradezu wertlos bliebe.

Dr. A. Baumstark.

D) LITERATURBERICHT.

(Mit freundlicher Unterstützung der Herren Mechitharistenpater P. Ferhat in Smyrna, Kaplan K. Kaiser z. Z. in Heidelberg, Professor J. Sauer in Freiburg i/B. und Professor R. Stapper in Straßburg.)

Bearbeitet vom Herausgeber.

ACK. = Archiv für christliche Kunst. — ACQR. = The American catholic quarterly review. — AH. = Azgagragar Handes. — AIBL. = Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus. — AJSL. = The American journal of semitic languages. — AJT. = The American journal of theology. — AKKr. = Archiv für katholisches Kirchenrecht. — Ar. = Ararat. — ARw. = Archiv für Religionswissenschaft. — ASPh. = Archiv für slavische Philologie. — AStS. = Archivio Storico Siciliano — Ath. = Ἀθηνᾶ. — B. = Bessarione. — BALAC. = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. — Baz. = Bazmaweh. — BbZ. = Biblische Zeitschrift. — BSGI. = Bollettino della Società Geografica Italiana. — CanC. = Le Canoniste Contemporain — CC. = La Civiltà Cattolica. — ChCh. = Χιακὰ Χρονικά. — CK. = Die christliche Kunst. — CSCO. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — CStE. = Conférences de Saint Étienne (Paris 1911). — DRG. = Deutsche Rundschau für Geographie. — EK. = Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ. — EO. = Échos d'Orient. — EPh. = Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. — ET. = The expository times. — Ét. = Études publiées par les PP. de la Compagnie de Jésus. — ÉtF. = Études francis-

caines. — GJ. = The Geographical Journal. — Gm. = Gottesminne. — GZ. = Geographische Zeitschrift. — HA. = Handes Amsorya. — Harm. = Ἁρμονία. — HJb. = Historisches Jahrbuch. — HL. = Das Heilige Land. — HpB. = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland. — Hs. = Ἑλληνισμός. — IAE. = Internationales Archiv für Ethnographie. — IgF. = Indogermanische Forschungen. — Isl. = Der Islam. — JA. = Journal Asiatique. — JAOS. = Journal of the American oriental society. — JPST. = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. — JRAS. = Journal of the Royal Asiatic Society. — JS. = Journal des Savants. — JTSt. = Journal of theological Studies. — K. = Der Katholik. — LM. = Le Muséon. — M. = al-Machrik. — MAL. = Memorie della R. Accademia dei Lincei. — MbKRu. = Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht. — MDPV. = Mitteilungen des Deutschen Palästinavereins. — MhKw. = Monatshefte für Kunstwissenschaft. — Mus. = Μουσεῖον. — NBAC = Nuovo bolletino di archeologia cristiana. — NGWG. = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. — NHm. = Νέος Ἑλληνομνήμων. — NJb = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw. — NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift. — NS. = Νέα Σιών. — OA. = Orientalisches Archiv. — OC. = Oriens Christianus. — OrPb. = Oberrheinisches Pastoralblatt. — P. = Der Pionier. — Pa. = Παναθήναια. — Pant. = Πανταῖνος. — PB. = Pastor Bonus. — PEF. = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — PIA. = Proceedings of the Royal Irish Academy. — Pin. = Πινακοθήκη. — PM. = Petermanns Mitteilungen. — PO. = Patrologia Orientalis. — PSBA. = Proceedings of the Society of biblical Archaeology. — RA. = Revue archéologique. — RAC. = Revue de l'art chrétien. — RB. = Revue Biblique Internationale. — RBé. = Revue Bénédictine. — RCF. = Revue du clergé français. — REG = Revue des études grecques. — REJ. = Revue des études Juives. — RG. = La Revue générale. — RHE. = Revue d'histoire ecclésiastique. — RhM. = Rheinisches Museum. — RLPC. = Revue de linguistique et de philologie comparée. — RO. = Roma e l'Oriente. — ROC. = Revue de l'Orient Chrétien. — ROL. = Revue de l'Orient Latin. — RPA. = Revue pratique d'apologétique. — RPh. = Revue de philologie d'histoire et de littérature anciennes. — RQH. = Revue des questions historiques. — RQs. = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. — RSSt. = Rivista di scienze storiche. — RStO. = Rivista degli Studi Orientali. — RTPhEA. = Recueil des travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. — SbAWW. = Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. — SbPAW. = Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin. — SC. = La Scuola cattolica. — SGLB. = Société de Géographie de Lyon et de la région Lyonnaise. Bulletin. — StG. = Staryje Gody. — TG. = Theologie und Glaube. — TPQs. = Theologisch praktische Quartalschrift. — TQs. = Theologische Quartalschrift. — TStK. = Theologische Studien und Kritiken. — TuU. NF. = Texte und Untersuchungen (Neue Folge). — W. = Wostan. — WBG. = Wissenschaftliche Beilage zur Germania. — WMh. = Westermanns Monatshefte. — WZKG. = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. — ZA. = Zeitschrift für Assyriologie. — ZAtW. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — ZBK. = Zeitschrift für bildende Kunst. — ZCK. = Zeitschrift für christliche Kunst. — ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. — ZDPh. = Zeitschrift für deutsche Philologie. — ZDPV. = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins. — ZGA. = Zeitschrift für Geschichte der Architektur. — ZKg. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. — ZKT. = Zeitschrift für katholische Theologie. — ZNtW. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — ZoeG. = Zeitschrift für osteuropäische Geschichte. — ZVRw. = Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft.

Römische Zahlen bezeichnen die Bände, vor denselben stehende arabische die Serien von Zeitschriften Bei Büchern wird das Erscheinungsjahr nur vermerkt,

wenn es von dem laufenden verschieden ist. Über den 1. Januar 1911 zurückgegriffen wurde nur, soweit der Zusammenhang es erforderte.

Der OC. steht in einem Tauschverhältnis mit folgenden Zeitschriften: BZ., EO., EPh. (mit Einschluß des Pant.), M., MhKw., OA., RB., RHE., ROC., RStO., ZDMG. Zusendung von Separatabzügen in unser Interessengebiet einschlagender Veröffentlichungen aus anderen, namentlich aus weniger verbreiteten und aus solchen Zeitschriften, die nur ausnahmsweise jenes Gebiet berühren, würde eine möglichst erschöpfende Berichterstattung in hohem Grade fördern und wird deshalb an die Adresse des Herausgebers in Achern (Grhgt. Baden) im Dienste der Sache dringend erbeten. Auf solchen wolle der Titel der betreffenden Zeitschrift. sowie die Band-, Jahres- und Seitenzahl jeweils gütigst vermerkt sein.

I. Sprachwissenschaft. — Semitische Sprachen: Das vorzügliche *Dictionarium syriaco-latinum* von Brun ist in 2. Auflage (Beirut. — XII, 765 S.) erschienen. *Sulla origine delle consonanti enfatiche nel semitico* hat Trombetti (Bologna. — 50 S.) gehandelt, während Růžička ZA. XXV 114—138 *Die Wurzel r' in den semitischen Sprachen* mit höchster Sorgfalt durch alle Verzweigungen ihrer weitschichtigen Entwicklung verfolgt. *Der Bau der semitischen Zahlwörter* wird durch Reckendorf ZDMG. LXV 550—559 in eingehender Auseinandersetzung mit Barth untersucht. Ebenda 422 ff. hat Bauer eine Vermutung *Zur Entstehung des arabischen Elativs* geäußert und 521 f. Rescher *Einige Etymologien* vorgelegt, von denen die Zurückführung von حمامة „Taube" auf assyr. *summatu* hervorgehoben sei. Rhodokanakis bietet *Zur semitischen Sprachwissenschaft* WZKM. XXV 63—90 u. a. Ausführungen über Lehnwörter im und aus dem Äthiopischen, Wörter im Gegensinn, zweiradikalige Substantiva und den Wechsel von anlautendem n und w oder Hamza. Auch Löws *Lexikalische Miszellen* ebenda 187—195 berühren, wenngleich sie zunächst von Talmudischem ausgehen, im einzelnen reichlich Erscheinungen von Christen gesprochener semitischer Idiome. — Biblische und frühchristliche Gräcität: Blaß' *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* liegt in dritter Auflage (Göttingen. — XII, 348 S.) vor. Radermachers *Neutestamentliche Grammatik: Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt* (Tübingen. — IV, 207 S.) ist vollständig geworden. Nach dem englischen Originale von Robertson hat Stocks eine *Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der κοινή-Forschung* (Leipzig. — XVI, 312 S.) übersetzt. Cremers *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* hat Kögel in einer 10. „völlig durchgearbeiteten und vielfach veränderten" Auflage herauszugeben begonnen, deren erster Fascikel (Gotha. — XX, 160 S.) von A—'Αρετή führt. Von einem *Novi Testamenti Lexicon Graecum* von Zorell (Paris.—S. 1—480) liegen drei bis zum Worte πρεσβύτερος führende Hefte vor. *Recherches sur les caractères du*

grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène hat Rouffiac (Paris. — 110 S.) angestellt. *Le sens de ἀφή dans la Bible* behandelt Bruston REG. XXIV 77—82. Wie *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen* sich im Neuen Testament gestaltet, verfolgt eine *Exegetische Studie* von Weiß TStK. 1911. 319—399. 503—538 mit minutiöser Akribie. *Studies in Pauline vocabulary* bietet Pope Et. XXII 327 ff. Eine *Note sur Philipp. II 6* von Saint-Paul RB. 2. VIII 550—553 sucht den Sinn der Stelle von einem volkstümlichen Gebrauche von ἅρπαγμα, ἁρπαγμός = „Gelegenheit, Vorwand" aus zu erfassen. Dem Begriff und Wortgebrauch von ΜΥϹΤΗΡΙΟΝ *und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche* geht v. Soden ZNtW. XII 188—227 nach. Über *Die Gräzität der apokryphen Apostelgeschichten* verbreitet sich Rostalski (Breslau. — 13 S.) einerseits im allgemeinen, andererseits behandeln seine Untersuchungen über *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten* in ihrem zweiten Teile (Breslau. — 16 S.) speziell *Die casus obliqui in den Thomasakten.* Den Sinn der *Politike im Psenosirisbrief* (= πόρνη oder = „Städterin") erörtert Merk ZKT. XXXV 414 ff. aufs neue im Anschluß an die Urkunde Oxyrhynchos Papyri VI Nr. 903. — Mittel- und Neugriechisch: *Denkmäler der griechischen Volkssprache für sprachwissenschaftliche Übungen und Vorlesungen* hat Compernaß (Straßburg. — IV, 69 S.) zusammengestellt. Die von der klassischen Zeit bis auf die Gegenwart führenden Erörterungen v. Yzerens *Zur Geschichte der griechischen Orthographie* NJb. XXVII 90—101 begründen den ernstesten Zweifel, ob eine Reform des 24 Jahrhunderte alten orthographischen Systems noch möglich sein dürfte. In Ath. XXIII hat 73—87 Dragumes Χρονικοῦ τοῦ Μωρέως λέξεις gesammelt und erklärt, während 92—95 an Κυνόστομο und Ἀντήγατο durch Papageorgiu Δύο δημώδεις Μακεδονικαὶ λέξεις behandelt und von Kumes 44—50 an demjenigen eines von ihm bearbeiteten großen lexikographischen Werkes über den neugriechischen Dialekt von Trapezunt der Πρόλογος ἀνεκδότου συγγραφῆς und 51 ff. probeweise ein Ἀπόσπασμα des Textes dieser Arbeit veröffentlicht werden. Harm. 3. IX 102—105 werden Blabes' Ὀλίγαι λέξεις περὶ τοῦ λεγομένου γλωσσικοῦ ζητήματος zu Ende geführt. — Armenisch: Die Monographie, welche sich durch Gabrielian Ակնայ գաւառաբարբառը (*Der Dialekt von Akn*) gewidmet sieht, wurde HA. XXV 410—419. 585—596 fortgesetzt. Adjarian Հայոց գրերը (*Die armenischen Schriften*) HA. XXV 347—365 erbringt den Nachweis, daß die von Mesrop im Besitze eines syrischen Bischofs Daniel vorgefundene Schrift keine armenische, sondern das Alphabet einer untergegangenen alten semitischen Nation war. — Slavische Sprachen: Rudanovsky behandelt двѣ замѣтки по вопросамъ русскаго языковѣдѣнія (*Die semitischen Einflüsse auf die Bildung der russischen Sprache*) (Petersburg.

— 50 S.). Die deutsche Ausgabe eines zuerst im Vorjahre russisch als zweite Hälfte des 5. Bandes der Энциклопедія славянской филологіи (Enzyklopädie der slavischen Philologie) erschienenen Werkes ist Brochs *Slavische Phonetik* (Heidelberg. — 347 S.). Im ASPh. XXXIII hat 1—7 v. d. Osten-Sacken *Zur slavischen Liquidametathese* sich vernehmen lassen, 318 Koštiál eine kurze Miszelle über die *Reduplizierung der Präposition sъ in slovenischen Mundarten* veröffentlicht, 7—19 Mladenov eine Reihe von sechs Einzelbeiträgen *Zur slavischen Wortforschung* beigesteuert, 20—51 Francev mit der Behandlung des Wortschatzes seine *Beiträge zur historischen serbokroatischen Dialektologie* zu Ende geführt und 134ff. Novaković den geodesischen Ausdruck Рапинию — *arpennis* — *arpent* besprochen. Die Etymologie von *Vieux-slave prěgynja* erörtert de Kryński IgF. XXXIX 227 f. *La question du néo-slave*, der Bourgeois RLPC. XLIV 117—128 seine Aufmerksamkeit widmet, besteht in dem Problem der Schaffung eines allen Slaven zugänglichen sprachlichen Verständigungsmittels. Ein reiches sprachwissenschaftliches Material ist endlich auch in den tiefgehenden Untersuchungen Schachmatovs *Zu den ältesten slavisch-keltischen Beziehungen* ASPh. XXXIII 51—99 verarbeitet. — Albanesisch, Georgisch, Nubisch: Ein zweibändiges *Vocabulario italiano-albanese* von Busetti (Scutari. — 50, 1147 S.) wird durch einen Abriß der albanesischen Grammatik eingeleitet. *Matériaux pour servir à l'étude du verbe géorgien* bietet Lianzen (Tiflis. — 117 S.). *Die sprachliche Stellung des Nuba* hat Reinisch (Wien. — VI, 117 S. = *Schriften d. Sprachenkommission d. K. Akad. d. Wissenschaften zu Wien. III*) in einer vortrefflichen Arbeit untersucht, die dem Nubischen eine Vermittlerrolle zwischen den semitisch-hamitischen und den übrigen Sprachen des Nilgebietes beimißt.

II. Orts- und Völkerkunde, Kulturgeschichte, Folklore — Karten: Einen *Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten* (Leipzig), der auf lange Zeit das maßgebliche wissenschaftliche Hilfsmittel seiner Art darstellen wird, hat uns Guthe geschenkt. Eine *Neue Wandkarte von Palaestina in 8 Blättern* (Berlin) wurde durch Kiepert, eine *Wandkarte des Osmanischen Reiches* (Berlin) durch Diest-Groll, eine *Karte der Umgegend von Konstantinopel* durch v. d. Goltz-Pascha (Berlin), eine *Übersichtskarte der Länder des vorderen Orients* (Tübingen) durch Lehmann-Haupt bearbeitet. Von Kieperts *Karte von Kleinasien* (Berlin) liegen vier Blätter einer Neuauflage vor. Über *Die Arbeiten an unserer Karte des Ostjordanlandes* berichtet im Namen des Deutschen Palästinavereins Hölscher MDPV. 1911. 62f. — Reisebeschreibungen. Geographische Schilderungen: Unter dem Obertitel *My Balkan tour* erstattet Trevor (London. — 200 S.) *An account of some journeyings and adventures in the Near East. Geographische*

Charakterbilder aus der Krim zeichnet Fester DRG. XXXIII 467 bis 472. *Jonien und das westliche Lydien* behandelt das *II. Heft* von Philippsons *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien* (Gotha. — 100 S. = Ergänzungsheft No. 172 zu PM.) in einem ebenso detaillierten als streng wissenschaftlichen Reisebericht. Ebenso warmherzig als feinsinnig geschrieben ist v. Hoffmeisters köstliches Buch *Durch Armenien. Eine Wanderung, und der Zug Xenophons bis zum Schwarzen Meere, eine militär-geographische Studie* (Leipzig. — X, 252 S.). *Autour de la Méditerranée Orientale* führt Richard SGLB. 2 IV 52—59 seine Leser in einem zusammenfassenden Überblick. Über *Die österreichische Expedition nach Mesopotamien 1910* hat Pietschmann PM. LVII 126—130 kurz berichtet und seine *Reisebilder aus Mesopotamien und Kurdistan* Handel-Mazzetti DRG. XXXIII 401—419 weitergeführt. Vannutelli *Anatolia meridionale e Mesopotamia* (Rom. — VI, 423 S.) stellt den *Rendiconto di una missione di geografia commerciale* dar, die im Auftrage der Società Geografica Italiana von Mai-Dezember 1906 durchgeführt wurde. Die Ergebnisse einer *Exploration de la Valée du Jourdain* legt Abel RB. 2. VIII 408—436 für die Strecken von Zerqa (Jabboq) bis al-Faḥîl (Petra) und von hier bis zum Wâdî al-ʿArab sowie für Gadara vor. *Im Fajûm* bewegt sich eine kurze allgemeine Schilderung von Banse DRG. XXXIII 565—569. Die Beschreibung einer Reise *Nell' impero di Menelik* bietet Cipolla (Mailand. — 278 S.), während Gwynn GJ. XXXVIII 113—139 speziell *A Journey in Southern Abyssinia* schildert und Annaratone BSGI. 4. XII 691—732 Land und Leute *In Abissinia* in mehr systematischer Darstellung behandelt. — Physikalische Geographie, Flora und Fauna, Wirtschaftsleben: *Die praehistorische Geologie im Orient* behandelt Dollfus PM. LVII 17. Eine im August 1900 unternommene Studienfahrt bildet den Gegenstand von Rochets Aufsatz تحليل المياه اللبنانية (*Excursion hydrauligne au Liban*) M. XIV 481—491 *Meteorological Observations taken in Jerusalem* hat Datzi PEF. 1911. 147—209, *Dead Sea Observations* Masterman ebenda 161 und eine Χημικὴ ἔρευνα τῶν ὑδάτων τῆς Νεκρᾶς θαλάσσης ein K. M. K. NS. VIII 427—432 veröffentlicht. Die Arbeit von Dinsmore-Dalman über *Die Pflanzen Palästinas* wurde ZDPV. XXXIV 185—241 zu Ende geführt und durch sorgfältige Register der lateinischen und arabischen Namen ergänzt, Gemayels Studie über زراعة التبغ التركى فى لبنان (*La Culture des Tabacs Turcs dans le Liban*) M. XIV 513 bis 521, 872—877, fortgesetzt. Über *Russische Großschiffahrtswege* orientiert Hennig DRG. XXXIII 433—439, während bei Felcourt *L'Abyssinie: agriculture, chemins de fer* (Paris. — 100 S.) Wirtschaftsleben und Verkehr des Negusreiches in Rede stehen. — Palästina und die heiligen Stätten: Sechs volkstümliche Vorträge v. Sodens

über *Palaestina und seine Geschichte* sind in 3. Auflage (Leipzig — IV, 111 S.) erschienen. *Zur hl. Grabeskirche* wurde von Ad. Dunkel HL. LV 154—162 an demjenigen des Mönches Alexandros V. Salamis (Migne *PG.* LXXXXVI 4037—4070) *Ein Bericht aus dem sechsten Jahrhundert* über die Kreuzauffindung und den Konstantinischen Bau ins Deutsche übersetzt. Von späteren Quellenschriften zur Palästinakunde hat Blochet ROL. XII 112—203 die *Relation du Voyage en Orient de Carlier de Pirron (1597)* bekannt gemacht. Guthes *Beiträge zur Ortskunde Palästinas* MDPV. 1911. 33—44, 49—56, 65—70 beziehen sich auf Aphek-Apheka, Aphairema-Apherema und Archelais. Speziell *Zur Topographie Jerusalems* bietet Ad. Dunkel HL. LV 166—173 *Einleitende Bemerkungen zur Lage Jerusalems.* Das Herrenwort „*Praecedam vos in Galilaeam*“ *in den Berichten der Palästinapilger* verfolgend, sucht Kresser TQs. XCIII 505—524 die Existenz eines „Galiläa“ auf dem Ölberg durch sorgfältiges Zeugenverhör der Wallfahrer vor und nach dem Zeitalter der Kreuzzüge zu erhärten. *Die deutsche Kirchweih — Wallfahrt zum hl. Berge Sion in Jerusalem* im April 1910 hat Düsterwald in einer Gedächtnisschrift (Köln. — XV, 536 S.) verewigt. — Historische Topographie außerhalb Palästinas: Aus dem Geschichtswerke Ibn ʿAsâkirs wurde der Abschnitt über كنائس النصارى في دمشق عند الفتح الاسلامي (*Les églises chrétiennes de Damas lors de la conquête arabe*) M. XIV 800—813 gedruckt. *Zur Topographie Konstantinopels im XVI. Jahrhundert* hat Gurlitt OA. II 1—9 Beiträge hauptsächlich auf Grund zweier in den J.J. 1606 und 1609 erschienener illustrierter Werke eines Wilhelm Dilich vorzulegen begonnen. Von einer Նոր Բայազէտի գաւառ. տեղագրութիւն (*Die Provinz Nor Bayazit: Topographie*) betitelten Arbeit bietet Lalayan AH. XII 33—60 die zweite Lieferung. Im NHm. VII veröffentlicht Lampros 319f. nach einer Mitteilung von Dukakes eine kleine Sammlung von Τοπωνυμίαι Καλαμῶν und 347f. eine kurze Notiz über Τὸ χωρίον τῆς Αἰγιαλείας Δημηροπούλου. — Ethnographie: Einen ethnographischen Gesamtüberblick über die slavische Völkerwelt bietet das von Leger aus dem Tschechischen übersetzte Buch Niederles *La race slave: statistique, démographie, anthropologie.* (Paris). Der erste Teil einer Arbeit von Ischirkoff über *Die Bevölkerung in Bulgarien und ihre Siedlungsverhältnisse* PM. LVII 117—122 behandelt nach einer allgemeinen Einleitung Zahl, Dichte, Zuwachs und Bewegung der Gesamtbevölkerung, die eigentlichen Bulgaren und die fremdstämmigen Bevölkerungselemente des Landes. Über *Greek immigration to the United states* orientiert ein Buch von Fairchild (Washington). Պարսկաստանի Հայերը, նրանց անցեալը, ներկան եւ ապագան (*Die Persarmenier im Altertum, in der Gegenwart und in Zukunft*) behandelt Arakelian (Wien. — VIII, 97 S.). Die Mamikonier sollen

nach Thoumanian *Մի քանի նկատողութիւն Մամիկոնեանց գաղթականութեանց մասին* (*Bemerkungen zur Wanderung der Mamikonier*) HA. XXV 514—528 von Indo-Ariern abstammen, die in China gewohnt hätten. Im übrigen wird die Volkskunde Armeniens durch Lalayan *Վասպուրական. ազգագրութիւն* (*Waspurakan: Ethnologie*) AH. XII 116—196, diejenige Abessiniens wird durch Hayford *Ethiopia unbound: Studies in race emancipation* (Leipzig. — XII, 216 S.) und durch die sorgfältige Beschreibung gefördert, welche *The Hoffman Philip Abyssinian ethnological collection* durch Hough (23 Taf., 12 S.) erfahren hat. — Kulturgeschichte: Ein hervorragend interessantes Kapitel aus der Geschichte ostwestlicher Kulturzusammenhänge ist bei Thieling *Der Hellenismus in Kleinafrika: der griechische Kultureinfluß in den römischen Provinzen Nordwestafrikas* (Leipzig. — XII, 216 S.) in musterhafter Weise behandelt worden. Über *Spätrömische und byzantinische Zünfte* handeln Stöckles *Untersuchungen zum sogenannten ἐπαρχικὸν βιβλίον Leos des Weisen* (Leipzig. — X, 180 S.). *Aus dem Byzanz des XI. Jahrhunderts* greift Dräseke NJb. XXVII 561—576 an der Neugründung der Akademie, dem Wiedererwachen des Platonismus und dem Kampfe um die Macht zwischen Patriarch und Kaiser drei kulturgeschichtlich bemerkenswerte Vorgänge heraus, um sie wesentlich an der Hand von Psellos näher zu beleuchten. Brepohls Aufsatz über *Die Zigeuner im byzantinischen Reich* IAE. XX 7—14 sucht die sittliche Verkommenheit der Zigeuner von der moralischen Fäulnis der byzantinischen Welt herzuleiten, die er sich auf Grund des 22. Kapitels der Totengespräche des Mazares denn doch wohl einseitig und stark übertreibend ausmalt. Τὰ σχολεῖα τῆς νήσου Χίου zeigt eine Mitteilung von Amantes ChCh. I 143—146 bei einer Zunahme der Schülerzahl um 1000 innerhalb eines Jahrzehnts in einer höchst erfreulichen Entwicklung begriffen, die von den kulturellen Verhältnissen des levantinischen Griechentums eine sehr vorteilhafte Vorstellung gewinnen läßt. Aus einer Serie kurzer Nachrichten über *Bildungswesen im Orient* OA. I 218ff. sind ferner die Br. bezw. Gr. signierten Notizen über das Projekt einer von der „Baptisten-Welt-Union“ zu gründenden amerikanisch-protestantischen Universität für die Balkanstaaten und über Stiftungen reicher Armenier für kulturelle Zwecke hervorzuheben. — Folklore: Von ihm in Jerusalem aus dem Volksmunde gesammelte *Sprichwörter und Redensarten* hat Baumann MDPV. 1911. 1—4, 17—22, 70—75 mitgeteilt und kurz erklärt.

III. Geschichte: — Quellenkunde: Einen *Vorbericht über die Münchener byzantinischen Papyri* hat Wenger (München. — 28 S.) erstattet. Über *Neue Urkunden zum justinianischen Reskriptenprozeß*, die Maspero unter anderen Dokumenten aus Aphroditopolis bekannt gemacht hatte, verbreitet sich mit eingehender Erklärung Partsch

NGWG. 1911. 200—253. In einer Ἐνθυμήσεων ἤτοι χρονικῶν σημειωμάτων συλλογὴ πρώτη hat Lampros NHm. VII 113—313 mehr als 500 datierte historische Notizen griechischer Hss. aus der Zeit vom J. 968 bis zum J. 1845 in chronologischer Abfolge zusammengestellt und durch sorgfältige Register bequem benützbar gemacht. Von entsprechenden Σημειώσεις ἐκ Κωδικών καὶ μοναστηρίων hat Amantes ChCh. I 125—131 solche aus Hss. auf Chios zusammenzutragen begonnen. Τὰ Χρυσόβουλλα τῆς Νέας Μονῆς macht ebenda 53—76 Sguros bekannt. Bei Lampros Ἡ παρισιακὴ συλλογὴ σιγιλλίων NHm. VII 344—347 handelt es sich um Entstehung und ursprünglichen Umfang der Urkundensammlung der Pariser Hss. Suppl. gr. 705—708. Die Hs. Paris. Gr. 1295 hat dagegen den Stoff zu den beiden nach dem Tode des Verfassers erschienenen Mitteilungen von Pétridès über *Documents sur la rupture de l'union de Florence* EO. XIV 204 bis 207 bezw. über Ἄγνωστοι σελίδες ἀφορῶσαι εἰς τὴν διάσπασιν τῆς ἑνώσεως τῆς Φλωρεντίας Harm. 3. IX 148f. geliefert. Die sämtlichen von Innocenz III bis Pius X seinem Sammelfleiße erreichbar gewordenen, die maronitische Kirchengemeinschaft betreffenden Urkunden der römischen Kurie hat Anaissi in einem *Bullarium Maronitarum complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Romanis Pontificibus ad Patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarum missa* (Rom. — 576 S.) vereinigt. Dem OC. 1. IV 439ff. besprochenen ersten Hefte seiner vom 16. bis ins 19. Jahrh. führenden *Documents inédits pour servir à l'Histoire du Christianisme en Orient* hat Rabbath ein zweites (Paris-Leipzig. S. 209—408) folgen lassen. Die von Cattan B. 3. VIII 322—329 veröffentlichte *Breve notizia biografica per servire alla storia religiosa dell' Oriente* bietet den von erläuternden Noten begleiteten Text eines im Archiv von S. Maria in Domnica erhaltenen Verzeichnisses der orientalischen Prälaten und Priester, die um 1737—1743 in Rom lebten. In größerer Zahl sind namentlich jüngere griechische Patriarchalurkunden bekannt gemacht worden. Über den Fund von acht Ἐπιστολαὶ Σιλβεστρίου Ἀντιοχείας τοῦ Κυπρίου πρὸς Χρύσανθον Ἱεροσολύμων aus den JJ. 1728—1730 berichtet Chr. Papadopulos EK. I 135ff. Im EPh. kommen VIII 281—303 durch Chabiaras mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen interessante Λείψανα Ἀρχείων τῆς Ἁγιωτάτης Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρέων ἐπὶ τοῦ Πατριάρχου Κυπριανοῦ (1769—1783) und in der Serie von Marg. Konstantinides publizierter Γράμματα ἐκ τοῦ Ἀρχείου τῆς Ἑλληνικῆς Κοινότητος Τεργέστης VII 154—159 ein Schreiben des Kpolitanischen Patriarchen Samuel an einen Bischof von Letza 1763, VII 226—238 zwei Urkunden zur Frage der Wiedertaufe der Lateiner aus dem J. 1755, VII 351f. die Errichtungsurkunde eines heute zerstörten Klosters Παναγίας τῆς Φανερωμένης bei Spinasa, VII 478—482

ein Erlaß des Walachenfürsten Nikolaos Maurokordatos, VIII 138—148 das Schreiben eines Kpolitanischen Patriarchen Gabriel (1702—1707) an einen Erzbischof Germanos und VIII 306—310 ein Brief des Methodios Ἀνθρακίτης und Briefe des Anastasios Gordios zur Veröffentlichung. Zwei aus den J.J. 1806 bezw. 1717 stammende "Εγγραφα ἱερᾶς μονῆς Βελανιδίας werden ebenda VII 145ff. durch Belanidiotes, Τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Γρηγορίου τοῦ ε' σιγίλλιον, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἔγγραφα, unter denen ein Diplom für das Michaëlkloster in Syme obenansteht, VIII 35—53. 99—111 durch Chabiaras herausgegeben. Unter den VII 345—350 von Pagones edierten Ἀνέκδοτα σημειώματα Θεοφίλου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας über Vorgänge aus dem ersten Viertel des 19. Jahrhs. wird man namentlich den Bericht über den Bekennertod eines „orthodoxen" Knaben nicht ohne tiefe Bewegung zu lesen vermögen. Τρεῖς ἐπιστολαί aus der Zeit der griechischen Freiheitskriege hat endlich Abanitakes Mus. I 7ff. II 54ff. und zwei Γράμματα τῶν Ἐπιτρόπων τῆς ἐν Χίῳ Σχολῆς πρὸς τοὺς ἐπιτρόπους τῆς ἐν Λιβόρνῳ Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας Bolides ChCh. II 110—115 ans Licht gezogen. Wegen der auf den Orient und Montenegro bezüglichen Stücke, welche in die Sammlung Aufnahme fanden, sind auch die von Nègre vereinigten *Documents du Saint-Siège. Texte et traduction française* (Paris. — VIII, 228 S.) hier zu erwähnen. — Profangeschichte: *La Serie dei prefetti di Egitto* führt in einem zweiten Abschnitt der ganzen höchst wertvollen Arbeit Cantarelli MAL. 5. XIV 313—358 *Da Diocleziano alla morte di Teodosio I* (*a. d. 284 bis 395*) fort. In handlicher Weise hat Gottwald *Les faits principaux de l'histoire byzantine par ordre chronologique* (Konstantinopel. — 63 S.) zusammengestellt. Die Fortsetzung von Paces Arbeit über *I barbari ed i Bizantini in Sicilia* AStS. 2. XXXV 293—324 behandelt, an einen ersten der Zeit der Vandalen und Goten gewidmeten Abschnitt (33—80) anschließend, die byzantinische Herrschaft der JJ. 535—669 und die sezessionistischen Bewegungen der Folgezeit. *La prise de Jérusalem par les Arabes* hat Abel CStE. 105—144. besprochen, während die in den Nummern vom 9. April der Zeitungen Ἐφημερίς und Ταχυδρόμος erschienenen beiden Essays von Kallimachos Τὸ Πάσχα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῷ 641 bezw. Τὸ Πάσχα ἐν Αἰγύπτῳ τῷ 641· Ἡ σφαγὴ τῆς Ἑλληνικῆς φρουρᾶς ἐν Βαβυλῶνι, zwei einzelne Episoden aus der Geschichte der mohammedanischen Eroberung Ägyptens zum Gegenstand haben und unter dem Obertitel Αἱ τελευταῖαι ἡμέραι τῆς Ἑλληνικῆς κυριαρχίας ἐν Αἰγύπτῳ EPh. VII 191—198. 442—467 veröffentlichte umfangreiche Ausführungen desselben Verfassers über Οἱ ὀρθόδοξοι Ἕλληνες καὶ οἱ Μονοφυσῖται Κόπται κατὰ τὴν εἰσβολὴν τῶν Ἀράβων eine Übersicht über das Zeugnis der Quellen und eine kritische Würdigung der modernen Literatur zum Makukas-

Problem bieten. Lammens *Ziât ibn Abîhi: Vice-roi de l'Iraq, lieutenant de Mo'âvia I* RStO. IV 1—45 stellt den Anfang eines großangelegten Beitrags zur Geschichte Ostsyriens in der ersten Zeit der Ommajadenherrschaft dar. Indem er sich anschickt العلاقات بين الشرق والعرب (*Les relations entre l'Orient et l'Occident*) während der vier letzten Jahrhunderte einer zusammenfassenden Darstellung zu unterziehen, wirft Rabbath M. XIV 548—552 zunächst einen Blick auf die Entwicklung dieser Beziehungen während des Mittelalters. Inostrancevs *Note sur les rapports de Rome et du Califat Abbaside au commencement du Xme siècle* RStO. IV. 81—86 erweist die Patricia Theodora als die Entsenderin einer von al-Ġuzûlî (*ed.* Kairo 1300 H. II 135f.) erwähnten Gesandtschaft an den Khalifen al-Muktafî Billâh. Die *Chronologie de l'histoire du royaume de Jérusalem* hat Hagenmeyer ROL. XII 68—103 für die Regierungszeit Balduins I. zu verfolgen fortgefahren. *Über das türkische Fürstengeschlecht der Karsai in Mysien*, eine der türkischen Dynastien, die nach dem Untergang des Seldschukenreiches in den byzantinischen Grenzprovinzen selbständige Herrschaften gründeten, verbreitet sich Mordtmann SbPAW. 1911. 2– 7. Uber Γεώργιος Βρανᾶς ὁ Ἀθηναῖος, einen Despoten des 15. Jhs., handelt Lampros NHm. VII 347 nach einer Mitteilung von Miller. Auf das J. 1455 datiert er ebenda 317 f. die im Kampfe gegen die Türken vollbrachte Heldentat einer durch Papst Pius II. erwähnten Ἀνωνυμος σώτειρα τῆς Λέσβου. *Plethons und Bessarions Denkschriften „Über die Angelegenheiten im Peloponnes"* beleuchtet Dräseke NJb. XXVII 102—119 auf dem Hintergrunde der geschichtlichen Verhältnisse der Zeit. Einen Vortrag über *Bonaparte en Syrie* hat dagegen Génier CStE. 145—196 veröffentlicht. Περὶ τῆς ἐπιδράσεως τῆς Ἠπείρου ἐπὶ τῶν τυχῶν τοῦ νεωτέρου Ἑλληνισμοῦ stellte Lamprides im Beiblatt zur Zeitung Ἀγών 1911 No. 351 f. Betrachtungen an. In die JJ. 1805—1895 fällt die Lebenszeit des Abû Samrâ Ghânem, den Cheïkho M. XIV 779—799 als جندي مسيحي (*Un soldat chrétien*) feiert. *Der Aufstand von Kerak*, der im vorigen Winter das Leben der dortigen Christen in Gefahr brachte, ist HL. LV 138—149 Gegenstand eines Berichtes von Vorkade. Über *Albanien und die Türkei* orientiert HpB. CXLVIII 384—395. 522—526 ein M. in einem Rückblick auf den Gang der Dinge seit der Entthronung Abdu-l-Hamids. — Lokalgeschichte: Ὀλίγα τινὰ περὶ τῆς συστάσεως τῆς σχολῆς Σερρῶν, ihre Begründung im J. 1722 und einige ihrer frühesten Lehrer führt Marg. Konstantinides EPh. VIII 304 f. aus. Thorgomians Ծանօթագրութիւնք Կոստանդնուպոլսոյ պատմութեան Երեմիա Չէլէպիի Քէօմիւրճեան (*Noten zur Geschichte von Konstantinopel, Eremia Tchelebis*) und Srapians Arbeit über Ս. Յակոբ, Ազգային հիւանդանոցը (*St. Jakob, das Nationalkrankenhaus*) der Armenier in Konstantinopel erfuhren HA.

XXV 578—585 bzw. 425—432. 565—578. 685—688 Fortsetzungen. — Kirchengeschichte: Funks *Lehrbuch der Kirchengeschichte* ist in 6. Auflage, von Bihlmeyer bearbeitet, (Paderborn. — XVIII, 863 S.) erschienen. Einen kurzen geschichtlichen Gesamtabriß stellt Gurney *The Church of the first Three Centuries* (London.) dar, während Ehrhard in einer Rektoratsrede (Straßburg. — 52 S.) über *Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin, seine äußere Lage und innere Entwicklung* unter lichtvoller, nur dem den Stoff völlig beherrschenden Meister möglicher Hervorhebung der wesentlichen Hauptmomente und Richtlinien gehandelt hat. Daneben sind als Einzelbeiträge zur Geschichte des christlichen Ostens im apostolischen Zeitalter etwa das Schriftchen von Grosch *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochia. Eine Rechtfertigung des Verhaltens des Apostels Paulus* (Berlin. — 46 S.) und der die Geschichte desselben nach der legendarischen Tradition skizzierende Aufsatz von Chr. Papadopulos über Τὸ Χριστιανικὸν κήρυγμα ἐν Κύπρῳ ChCh. I 33—37 namhaft zu machen. Kaum entschieden genug kann wegen einer vielfach zutage tretenden Unzuverlässigkeit oder Unvollständigkeit der einzelnen Angaben, wegen des vollständigen Mangels an einer wirklich historisch vertieften Gesamtauffassung und wegen einer nicht nur den „Schismatikern", sondern auch den Unierten gegenüber zur Schau getragenen liebe- und verständnisarmen Bitterkeit das Büchlein Lübecks über *Die christlichen Kirchen des Orients* (Kempten-München. XII, 206 S.) abgelehnt werden. Von sonstigen Gesamtdarstellungen erheischen eine ebensowenig von tendenziöser Verzeichnung freie *History of the Syrian nation and the old evangelical-apostolic church of the East from remote antiquity to the present time* von Malech (London. — 12, 449 S.), die aus einer Sammlung früher in ROC. erschienener Aufsätze hervorgegangene Buchausgabe von Tournebizes *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi* (1393) (Paris. — 872 S.), Ormanians wieder stark anfechtbares Buch *L'Église arménienne, son histoire, sa doctrine* (Paris. — 192 S.), mit dem sich Tournebize تاريخ جديد الكنيسة الارمنية (*Une nouvelle histoire de l'Église arménienne*) M. XIV 458—465 kritisch auseinandersetzt, sowie endlich ein Aufsatz Erwähnung, in dem Alexandrides ChCh. I 7—17 Τινὰ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως τῆς Χίου ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χριστιανικῶν χρόνων μέχρι τῆς ιϛ' ἑκατονταετηρίδος erörtert. Zahlreicher sind die Einzelarbeiten auf dem Gebiete vorab der griechischen Kirchengeschichte nachkonstantinischer Zeit. Nau *Nestorius d'après les Sources orientales* (Paris. — 60 S.) bietet eine zusammenfassende Darstellung der Ereignisse, in deren Mittelpunkt der zu Ephesos Verurteilte stand. Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Ἐδέσσης ἐπίσκοπος ὁ Σαβαΐτης καὶ ὁ συγγενεὺς αὐτοῦ Μιχαὴλ werden

von Phokylides NS. VIII 226—239 eingehend behandelt. Seine Ausführungen über *Le divergenze dommatiche disciplinari e liturgiche tra le duc Chiese di Oriente et di Occidente* setzt Palmieri B. 3 VIII 297—311 für die *Epoca della presa di Constantinopoli da parte dei Latini (1204)* fort, deren verhängnisvolle Bedeutung er richtig hervorhebt. Einen Beitrag zur Geschichte der Hesychiastenwirren hat Papamichaël mit dem Buche Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης (Alexandria. — νστ', 238 S.) geliefert. Ereignisse des J. 1439 behandelt Belanidiotes Ὁ αὐτοκράτωρ Ἰωάνης Παλαιολόγος καὶ ὁ Πατριάρχης Ἰωσὴφ ἐν Μεθώνῃ NS. VIII 362—368. Die von Zoës EPh. VIII 54—59 besprochenen Ἑπτανήσιοι Ἱεράρχαι sind Joseph Doxas, „Metropolit von Sebasteia und Exarch von ganz Armenien“ (gest. 1664) und der Erzbischof Pachomios Markes von Kephallenia (gest. 1675). Ebenda beleuchtet VII 177—190 eine Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας κατὰ τὸν ιη' αἰῶνα Papamichaëls auf Grund jüngst veröffentlichter Urkunden das damalige Verhältnis des alexandrinischen Patriarchats zu Abessinien und Rußland und die gleichzeitig von seiten der Lateiner in Alexandreia entfaltete Tätigkeit, während von Chr. Papadopulos in einem seiner Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα VIII 241—280 Leben und Wirken des Σαμουὴλ Καπασούλης Πάπας καὶ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας (1661—1723) und seines Nachfolgers Kosmas' II. geschildert, in einem anderen VII 406 die Χρονολογία τῆς πατριαρχείας τοῦ πατρ. Ἀλεξανδρείας Ματθαίου Ψαλτοῦ erörtert wird, als dessen Regierungszeit sich die JJ. 1746—1765 ergeben, 1—20. 97—116 durch den Metropoliten Sophronios <Eustratiades> v. Leontopolis Ὁ ἐν Βιέννῃ ναὸς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου bezw. die gesamte Geschichte der mit ihren Anfängen in die ersten Jahrzehnte des 18. Jhs. hinaufreichenden „orthodoxen“ griechischen Gemeinde der österreichischen Kaiserstadt eine monographische Behandlung erfährt und 21—59 Synodinos eine VI 466 ff. begonnene entsprechende Arbeit über Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος ἐξ Οἰκονόμων, einen hervorragenden griechischen Theologen des hellenischen Befreiungszeitalters, sein Leben und Wirken zu Ende führt. Was die Kirchengeschichte Palästinas und seiner Nachbargebiete anlangt, so wendet sich, während Cheïkho M. XIV 464—469. 502—510. 620—632. 804 bis 811. 886—892 seine Ausführungen über النصرانية وادابها بين عرب الجاهلية (*Christianisme et litérature avant l'Islam*) fortsetzt, Themeles NS. VIII 145—225 in einer ausführlichen Ἀνασκευὴ πεπλανημένων θεωριῶν ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων gegen eine Unterschätzung der Hellenisierung Palästinas und die Annahme, daß das „orthodoxe“ Kirchentum Jerusalems von der mohammedanischen Eroberung bis ins 16. Jh. ein wesenhaft arabisches gewesen sei. *The Georgian Church in Jerusalem*, ihren einst so bedeutsamen Besitzstand,

dessen Entwicklung und Verfall behandelt dagegen Dowling PEF. 1911. 181—187. Zur Geschichte der Christianisierung der Slavenwelt liegen zwei Arbeiten vor. Snopek *Konstantinus und Cyrillus, die Slavenapostel. Ein Wort zur Abwehr für die Freunde der historischen Wahrheit* (Kremsier. — 471 S.) richtet sich gegen die Verwendung der mährischen Legenden bei Zeichnung des Bildes der Heiligen und ihrer Geschichte und eine damit zusammenhängende antirömische Gestaltung dieses Bildes. Naegle untersucht HJb. XXXII 239—273, 477—510 eingehend *Die Anfänge des Christentums in Böhmen* mit einem für die nach ihm tendenziöse Legende von der Taufe Borziwois durch Methodios ungünstigen Ergebnis. Eine der entscheidendsten Epochen der russischen Kirchengeschichte, diejenige der Entstehung des Raßkolnitischen Schismas, betreffen die Ausführungen Ueberbergers über *Patriarch Nikon und Car Aleksěj Michajlovič* ZOeG. I 557—570. Das Bild der Vorbedingungen, die sich dagegen in Indien dem hl. Franz Xaver bei seiner Landung in Goa für seine Missionsarbeit darboten, zeichnet Bron *L'Asie Portugaise en 1542.* Ét. CXXVII 595—613, und endlich hat Danner AKKr. XXI 87—94 einen kurzen Bericht über die *Wiederherstellung der Hierarchia ordinaria in Bosnien und der Herzegowina* erstattet. Über *La persécution des uniates en Podlésie*, ein schmerzliches Kapitel der neueren unierten Kirchengeschichte in Rußland, veröffentlicht Ottonowna RG. XCIII *Souvenirs d'un témoin oculaire (1872—1905). Les massacres d'Antioche et de Tarse et la mission des capucins en Syrie et Cilicie* beginnt ein Ungenannter ÉtF. XXVI 55—64 zu behandeln. — Geschichte des Mönchtums: *Die Anfänge des Mönchtums in Palästina* bespricht Oderich MbKRu. XII 305—310 mit besonderer Berücksichtigung des hl. Enthymios. *La vie monastique en Palestine au Ve et VIe siècles* hat ferner Tixeront (Lyon. — 24 S.) kurz geschildert. Περὶ μονῶν τῆς Μεσσηνίας handelnd, beschäftigt sich Dukakes EPh. VII 148—153 speziell mit der Geschichte und den baulichen Anlagen des Klosters τοῦ Βουλκάνου oder Βουρκάνου auf dem Ithome. Zwei andere peloponnesische Klöster, deren Anfänge sich nicht über das 17. Jh. hinauf verfolgen lassen, sind die Μονὴ Μαρδακίου καὶ Μονὴ Γαρδικίου, die derselbe ebenda VIII 60—63 bespricht. Über Վասպուրականի նշանաւոր վանքերը (*Die berühmten Klöster von Waspurakan*) handelt Lalayan AH. XII 197—212. *Le deuxième centénaire de la fondation du monastère des religieux basiliens du St. Sauveur* hat Bacha unter gleichem Titel B. 3. VIII 12 312—321 und ROC. XVI 204—213 zum Ausgangspunkte eines Gesamtrückblicks auf die Geschichte der Kongregation gemacht, während durch Cheïkho M. XIV 641—658 speziell افتيميوس صيفى مطران صيداء منشىء الرهبانية المخلصية (*Le fondateur de l'Ordre basilien de St. Sauveur l'évèque Euthyme Saïfi*) gefeiert wird. Heidets

Skizze *Der letzte Einsiedler Palästinas* wird HL. LV 129—137 fortgesetzt. Bezüglich des monastischen Lebens im Schoß der „orthodoxen" Christenheit der Gegenwart kommen Jugic in seinen *Statistiques monastiques des églises orthodoxes autocéphales* EO. XIV 235 ff. und Lübeck in einem Aufsatz über *Das Mönchtum der orthodoxen griechischen Kirche* WBG. 1911. 269 ff. zu wenig günstigen Resultaten. — Gegenwart: In RO. II handelt 207—218 ein Ungenannter über die ebenso unerfreuliche jüngste Entwicklung der Verhältnisse zwischen *Stato e chiesa nell' impero Ottomano*, während ein N. V. O. 136—140 über die jüngsten stürmischen Vorgänge *Nella Chiesa Armeno-cattolica* berichtet, die Publikation der *Lettera di S. S. per la convocazione del Sinodo Armeno* vom 30. Juli 1911 durch die Redaktion 257—261 mit einer zeitgeschichtlichen Erläuterung begleitet wird und die fortwährend sich auf anerkennenswerter Höhe haltende *Cronaca* der Zeitschrift 118 bis 126. 183—190. 313—320. 378—385, von kürzeren Notizen abgesehen, ein gutes Gesamtbild der neuesten kirchlichen und kirchenpolitischen Bewegungen und Geschehnisse im türkischen Reiche, im Königreich Griechenland, in Rußland und im Schoße des armenischen Volkstums mit Nachrichten über einen Zusammenstoß zwischen Wali und griechischem Metropoliten in Smyrna, die griechisch-arabischen Wirren im Patriarchat Jerusalem, die Verhältnisse der „Orthodoxen" in Bosnien und der Herzegowina, sowie die Beziehungen zwischen Anglikanern und „Orthodoxen" verbindet. *À travers l'Orthodoxie* führt Bartas EO. XIV 237—244 unter Berücksichtigung der Patriarchate von Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem, der Kirchen von Cypern und des Königreichs Griechenland. Die *Corrispondenza* der CC. LXII 503—507 aus Griechenland behandelt die dortige augenblickliche politische Situation und im Zusammenhang damit den gegenwärtigen Stand der Sprachenfrage. Ἐκκλησιαστικὰ Χρονικά Jerusalems vom „orthodoxen" Standpunkte aus liest man NS. VIII 293—304. 460 bis 464. — Das Unionsproblem: *Die orientalische Kirchenspaltung* will Seppelt TG. III 134—142 zutreffend nicht sowohl aus einem Verschulden unmittelbar an den Ereignissen um 1054 beteiligter Persönlichkeiten als vielmehr aus einer alten allmählich sich immer mehr verschärfenden Entfremdung zwischen Abendland und Morgenland erklärt sehen. Eine *Gli apologisti della dottrina cattolica contro i Greci nel secolo XVII* behandelnde anonyme Artikelserie bespricht B. 3. VIII 284—296 aus der Reihe derselben den im J. 1672 geborenen Franziskaner P. Carlo Francesco da Breno und sein „Manuale Missionariorum Orientalium". Über *Il Beato Gregorio Card. Barbarigo e l' unione delle Chiese* handelt ein Ungenannter ebenda 281 ff. In der Nr. στʹ seiner Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα EPh. VII 117—144, 190—225 verbindet Chr. Papadopulos mit einer Veröffentlichung von Ἐπιστολαὶ τοῦ Ἀρσενίου Θηβαΐδος

περὶ ἀποπείρας ἑνώσεως τῶν Ἄγγλων ἀμωμότων μετὰ τῶν Ὀρθοδόξων (1716—1725) eine eingehende geschichtliche Erörterung dieser merkwürdigen Bewegung. *Le Prince Potemkin sur l'union des Églises* betitelt sich eine interessante Notiz von Dr. M. L. RO. II 141 ff. Ebenda hat Smolikowski 274—285 an *Ippolito Terlecki*, einem merkwürdigen Schwärmer, dessen seit 1847 entfaltete Bemühungen im Dienste der Unionssache den am 3. Januar 1889 als russischer Archimandrit zu Odessa Verstorbenen schließlich aus der katholischen Kirche hinausgeführt haben, ein pietätvolles Denkmal gesetzt, und 329—336 die von *Nicola Golgol a Roma* mit dem Katholizismus angeknüpften Beziehungen behandelt. Von Veröffentlichungen, welche sich an den „Fall" Sr. Königl. Hoheit des Prinzen Max von Sachsen anschließen, sind eine würdevoll und nicht ohne Wohlwollen gehaltene Bemerkung von de la Brière im Rahmen einer *Chronique du mouvement religieux* Ét. CXXXVI 125—132, die eingehende Entgegnung auf die *Pensées* durch Urban *Sur un nouveau plan d'union des églises* ebenda CXXXVII 153—177, zwei Fortsetzungen der anonymen Artikelfolge Ἐπὶ τῶν σκέψεων τοῦ Πρίγκιπος Μαξιμιλιανοῦ τῆς Σαξωνίας περὶ ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν Harm. 3. IX 97ff. 129—133 und Papamichaëls Τὸ πολύκροτον ἄρθρον τοῦ Πρίγκιπος τῆς Σαξωνίας Μαξιμιλιανοῦ καὶ σκέψεις ἐπὶ τῶν περὶ ἑνώσεως σκέψεων EPh. VII 60—96 zu erwähnen, wo an eine Übersetzung der *Pensées* eine Beurteilung derselben vom „orthodoxen" Standpunkte aus sich anschließt. Von drei RO. II 72—80 bezw. 129—135 und 321—328 erschienenen Aufsätzen eines mit T. zeichnenden „Orthodoxen" über Ἡ Στασιμότης τῆς Ἑλληνικῆς φυλῆς καὶ ἡ θρησκευτικὴ διαίρεσις und von Salachas über Θρήσκευμα καὶ ἐθνισμός bezw. Τὸ παγκόσμιον τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, hat der erste durch Belanidiotes Οὐνιτικαὶ ὕβρεις Pant. III 458—461, 689—693 und Krestules Ἡ ὀλισθηρὰ τῶν δυτικῶν πολεμικὴ ebenda 705—710 eine mehr als temperamentvolle Entgegnung herausgefordert. In die Polemik hat alsdann wieder in RO. II 193—198 unter dem Titel „Οὐνιτικαὶ ὕβρεις" La Rédaction und 262—273 in einem Artikel Αἱ παραβλέψεις ἑνὸς ἱερωμένου ἕλληνος καὶ οἱ ἐν Ἑλλάδι εὐγενεῖς der unbekannte T. selbst eingegriffen. Mit der wenig freundlichen Aufnahme, die leider im „orthodoxen" Rußland die Nachricht von der Schaffung einer katholischen russischen Nationalkirche in Rom gefunden hat, macht ebenda 65—71 eine anonyme Notiz über *J. Gesuiti, il „Novoje Vremja", e la Russia* bekannt. Über *Un disegno di riunione della Chiesa russa con Roma* referiert Pierling CC. LXII 286—308. Den vom 27. bis 29. Juli 1911 abgehaltenen III. Unionskongreß von Velehrad haben die anonymen *Impressioni sul Congresso e sulle opere di Velehrad* RO. II 199—206 und Cremonis *Relazione del Congresso di Velehrad* ebenda 249—256 zum Gegenstand. Grey behandelt ACQR. XXXVI 17—28

Reunion from an anglican point of view, der natürlich ein wesentlich anderer ist als der in Velehrad maßgeblich gewesene.

IV. Dogma, Legende, Kultus und Disziplin. — Verhältnis zu Nichtchristlichem: Von Cumont *Die Mysterien des Mithras: ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* ist die *Autorisierte deutsche Ausgabe* von Gehrich in zweiter Auflage (Leipzig. — XX, 224 S.) erschienen. Während Scheftelowitz ARw. XIX 321—392 seine Untersuchungen über *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum* zu Ende führte, haben im Anschluß an Dölgers Werk über den Gegenstand Linneborn TG. III 144—147 über Ἰχθύς und Wikenhauser K. 4. VIII 98—107 über *Das altchristliche Fischsymbol im Lichte der Religionsgeschichte und Epigraphik* berichtet. Von Caetanis *Studi di storia orientale* behandelt ein vorliegender erster Band (Mailand.) *Islam e Christianesimo, l'arabia preislamica, gli arabi antichi*, während Jacob Isl. II 232 ff. das *Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam* verfolgt. Weitere *Fragments araméens du Toldot Yéschou* wurden REJ. LXII 28—37 durch Krauß bekannt gemacht und eingehend besprochen. — Lehre und Lehrentwicklung; Haeresien: Zur Symbolforschung ist neben der von Bannwert besorgten 11. Auflage von Denzingers *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg i. B. — XXVII, 592, 47* S.) die Behandlung der Frage *Possédons-nous le texte original de la confession orthodoxe de Pierre Moghila* durch Malvy RSSt. II 287—294 zu verzeichnen. Die Theologie der Apologeten, die Gnosis und die christlich-alexandrinischen Denker werden bei Rousvelot-Haby *La religion chrétienne. II. Le christianisme et l'âme antique* Ét. CXXVIII 721 bis 744 besprochen. *Une prétendue controverse sur le Christ-Ange* behandelt Cavallera RSSt. II 56—59 auf Grund der Sophoniasapokalypse und des Diognetbriefes im Gefolge einer von Harnack gegebenen Anregung. Über *Dositheus, the Samaritan heresiarch, and his relations to Jewish and Christian doctrines and sects* verbreitet sich Kohler AJT. XV 404—435. Eine Untersuchung über *Origène et la doctrine des péchés irrémisibles* hat d'Alès RPA. XII 721—736 begonnen, *Zur Christologie bei Afrahates Syrus* Hudal TG. III 477 bis 487, *Zur Christologie des Nestorius* ebenda 144 mit Rücksicht auf den „Handel des Herakleides" A. Dunkel, *Zur Beurteilung des Hesychiastenstreites* im Gegensatz zu Gelzer und Krumbacher NKZ. XXII 638—652 Dräseke sich geäußert. *The doctrine of the communion of saints in the ancient church: A study in the history of dogma* betitelt sich eine autorisierte englische Übersetzung der betreffenden grundlegenden Arbeit von J. P. Kirsch durch Mc Kee (St. Louis. — 272 S.). *Ein interessantes Kapitel aus der Mariologie der abessinischen Kirche* erörtert Euringer in dem Wissenschaftl. Teile des Be-

richtes über den 5. internationalen Marianischen Kongreß (Salzburg). *Études sur la théologie orthodoxe* hat de Meester (Maredsous. — 117 S.) erscheinen lassen und speziell *Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie* Bukowski (Paderborn. — VIII, 212 S.) eingehend behandelt, während der letztere ZKT. XXXV 482—513 nachdrücklich, aber ohne ungerechtfertigte Bitterkeit *Die Mißdeutungen und Entstellungen der römisch-katholischen Glaubenslehre in den russisch-orthodoxen Handbüchern der Theologie* beleuchtet. Ein kurze Notiz *Über die Mariawiten* von Barczewski AKKr. XXI 367 f. stellt das neueste sie Betreffende zusammen. Von einem *Schisme chez les Mariavites* gibt de Koskowski ÉtF. XXV 529—533 Nachricht. — Legende: *Aphrodite und die hl. Pelagia* zu identifizieren, scheint Maas NJb. XXVII 457—468 nicht angängig, wogegen er für eine Verknüpfung der Pelagialegende mit dem Profanroman von Apollonios aus Tyros eintritt. *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende* hat Weyh ZDMG. LXV 289—301 durch den Hinweis auf die Weiterbildungen bei mongolischen Völkern einen wertvollen Beitrag erbracht. *Zur heiligen Paraskeve* weist Lüdtke ASPh. XXXIII 316, ausgehend von einer syrischen Stelle über die auf dem slavischen Sprachgebiete wohlbekannte Personifikation des sechsten Wochentages, namentlich auf die armenischen Martyrakten der angeblichen Heiligen hin. Auf ihr gegenseitiges Verhältnis prüft Pfister *Die Ὁδοιπορία ἀπὸ Ἐδὲμ τοῦ παραδείσου und die Legende von Alexanders Zug nach dem Paradies* RhM. LXVI 458—471 mit einer Beigabe zur Textkritik des interessanten durch Klotz ans Licht gezogenen Stückes legendarischer Erdbeschreibung. *Contes et légendes de l'Arménie, traduits et recueillis* hat Macler mit einer *Préface* de Basset (Paris. — XV, 198 S.) vorgelegt. Speziell über die hl. Սանդուխտ (*Sandoucht*) und ihre Legende handelt Andrikian Baz. LXIX 289—292. 369 bis 374. — Liturgie: *Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Christentum* behandelt Holtzmann ZNtW. XII 90—107 in lichtvoller Weise. Von einer Artikelserie über *L' agape nella Chiesa primitiva* von di Dario liegen SC. 4. XIX 117—133. 291—309 zwei Fortsetzungen vor. *Zu den verschiedenen Kommunionriten* äußert sich A. Dunkel TG. III 300—310. *Neues zur ältesten Geschichte der ägyptischen und römischen Messe* führt Heer OrPb. XIII 221—235 auf Grund des von de Puniet RBé. XXVI 35—31 edierten griechischen Fragments aus Dêr Balaizah und der von Schwartz *Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Straßburg 1910. — 40 S.) als mit der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolytos identisch erwiesenen „Ägyptischen Kirchenordnung" aus. In seinen Ἁγιολογικὰ σημειώματα kommt Belanidiotes NS. VIII 278 f. nochmals auf die Frage zurück, ob Hieronymus in der griechischen Liturgie als Heiliger gelte. *A*

propos de la cuiller liturgique chez les Grecs berichtet Arnaud EO. XIV 209 ff. über den an hygienische Bedenken anknüpfenden Streit, der sich um den Gebrauch dieses Kommuniongerätes in der Kirche des Königreichs Griechenland erhoben hat. Eine Fortsetzung anonymer *Appunti liturgici* ist RO. II. 90—97 weiteren Unregelmäßigkeiten in der im Orient zu beobachtenden liturgischen Praxis des griechischen Ritus gewidmet. *Die Prozessionen der Lateiner in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge* schildert Schönfelder HJb. XXXII 578—597 unter Mitteilung der Originalrubriken nach dem höchst wertvollen aus dem Kreuzherrnstift in Prag stammenden Cod. ms. I Q. 175 der Kgl. Universitätsbibliothek in Breslau. Über *Caramans Werk Identita oder Considerazioni*, eine im J. 1753 entstandene Schutzschrift für das im J. 1750 gedruckte „illyrische“ Missale, handelt Schmurlo ASPh. XXXIII 99—100. Auf den altehrwürdigen *Rite Géorgien* weist mit warmer Begeisterung Theresius RO. II 337—345 hin, indem er die einer Ausübung desselben durch katholische Georgier sich entgegenstellenden Schwierigkeiten beklagt. — Heortologie: *Il Vespero della Γονυκλισία*, die für die Pfingstfeier des griechischen Ritus bezeichnende Festzeremonie und ihre Gebetsformulare, beginnt ein Ungenannter RO. II 81—90 zu besprechen. Raad bringt M. XIV 428—432. 492—499 الكلندار الحبشي (*L'année éthiopienne*) zur Darstellung unter Anfügung eines Anhangs ملحق في الكلندار اليعقوبية (*Appendice. Un Calendrier Jacobite*) von Cheïkho. — Kirchenverfassung; kirchliches und profanes Recht: Die anonyme französische Übersetzung der *Statuts de l'exarchat bulgare* wurde EO. XIV 212—216 zu Ende geführt. An dem Beispiele der *Organisation de la communauté grecque orthodoxe de Kadi-Keuï* macht Montmasson ebenda 302—308 mit dem eigenartigen Bilde neuerer kirchlicher Gemeindeverfassung des „orthodoxen“ Griechentums bekannt. Über *Das armenische Eherecht und die Grundlagen der armenischen Familienorganisation* verbreitet sich Kildschian ZVRw. XXV 253—377 mit eingehendster Gründlichkeit. Über die *Trauung Griechisch-Katholischer am Sterbebette* handelt Krasa TPQs. LXIV 817 vom kasuistischen Standpunkte aus. Raad bringt M. XIV 658 bis 664. 769—778. 864—872 eingehend حكومة الحبش (*Le gouvernement en Éthiopie*) zur Darstellung.

V. Die Literaturen. — Handschriftenkunde: Von einem durch Benšerič bearbeiteten erschöpfenden *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum, qui in monasterio Sanctae Catharinae in monte Sina asservantur*, ist der erste mit Vorrede und Anmerkungen in russischer Sprache die *Codices manuscripti notabiliores bibliothecae monasterii Sinaitici eiusque metochii Cahirensis ab archimandrita* Porphyrio (Uspenskia) *descripti* umfassende Band (Petersburg. — XXV, 663 S.) erschienen. *Die griechischen Handschriften der K. Universitäts-Bibliothek*

in Straßburg hat Welz (Straßburg.) zu beschreiben unternommen. Von Lampros' Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς wird NHm. VII 321—337 die Beschreibung der Κώδικες τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας mit den dem 16.—19. Jahrh. entstammenden Nrr. 70—109 fortgeführt. Die Beschreibung einiger weiterer Missalien bringt ROC. XVI 155—160, die neueste Fortsetzung von Delaportes *Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale.* Die armenischen Ագուլիսի եւ շրջակայքի Ձեռագրերը (*Handschriften von Agoulis und seiner Umgebung*) verzeichnet Magsoudian Ar. XLV 384—388, 460—465. Einen *Bericht über die photographischen Aufnahmen altgeorgischer Handschriften,* die er in kaukasischen Klöstern für die Berliner Akademie machen konnte, hat SbPAW. 1911. 368ff. Kluge erstattet, während Wardrop JTSt. XII. 593 bis 607 von den *Georgian manuscripts at the Iberian monastery of mount Athos* das russische Verzeichnis Professor Tsagarelis in einer englischen Übersetzung allgemeiner zugänglich macht. Eine und dieselbe aus Mesopotamien in abendländischen Privatbesitz gekommene syrische Hs. steht bei Nau *Un manuscrit de Mgr. Graffin: l'ancien manuscrit du Kalila et Dimna syriaque* ROC. XVI 200—204 und bei Schultheß *Die Mardiner Handschrift von Kalīla und Dimna* ZDMG. LXV 560 in Rede. — Literaturgeschichte: *Die christlichen Literaturen des Orients* hat Baumstark in zwei Bändchen der *Sammlung Göschen* (Leipzig. — 134, 116 S.) zum Gegenstande einer zusammenfassenden Orientierung gemacht. *Eine Geschichte der altchristlichen Literatur* von Jordan (Leipzig, — XVI, 591 S.) zeichnet sich durch die beachtenswerte Eigentümlichkeit aus, daß sie zusammenhängend die Entwicklung der einzelnen Literaturformen verfolgt. Ein Quellenbuch zur Verwertung der altchristlichen Literaturschätze im Dienste der Dogmatik stellt de Journels treffliches *Enchiridion patristicum locorum ss. patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum* (Paris. — XXIV, 888 S.) dar. Chr. Papadopulos beschäftigt sich in der Reihe seiner Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα EPh. VIII 64—69 auch mit Problemen der frühchristlich-griechischen Literärgeschichte, indem er die bei Migne PG. LXXVI. 1 zusammenstehenden Homilien eines Eusebios Ἀλεξανδρείας einem Bischof des 5. oder 6. Jahrhs. vindiziert, der in der ägyptischen Metropole als Koadjutor des Patriarchen tätig gewesen wäre, sich mit der Chronologie des von Eusebios als Zeitgenosse des Pierios genannten Achillas beschäftigt und der Vermutung Brinkmanns beitritt, daß der Alexandros v. Lykopolis, dessen Schrift gegen die Manichäer bei Migne PG. XVIII 409—448 steht, nicht Christ und Bischof, sondern ein ums J. 300 anzusetzender platonischer Philosoph gewesen sei. Վարդ Հայկազն (*Ward der Armenier*) wird von Ter-Sahukian Baz. LXIX 375—380 als Förderer der

byzantinischen Literatur des 9. Jahrhunderts behandelt. Von einem *Հայ մատենագրութեան ուրուագիծ* (*Grundriß der armenischen Literatur*) von Andrikian ist ebenda LXIX 300—306, 337—345 der erste die noch vorchristliche Zeit behandelnde Abschnitt erschienen. Prohaska verfolgt *Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina von den Anfängen im XI. bis zur nationalen Wiedergeburt im XIX. Jahrhundert* (Zagreb. — VIII, 202 S.). *Zur Kritik der Geschichte der älteren südslavischen Literaturen* hat Murko (Laibach. — 36 S.) das Wort ergriffen, um gegen Angriffe auf dieses sein Werk Stellung zu nehmen. — Bibeltexte: Der VIII. Band von Hunts *Oxyrhynchos-Papyri* (London. — XI, 314) enthält an Biblischem in griechischer Sprache in Hssbruchstücken des 3.—4. Jahrhs. Fragmente aus Exodos, Tobias, dem Matthäusevangelium, dem Hebräerbrief und der Apokalypse. Als *Codex Zuqniensis rescriptus Veteris Testamenti* hat Tisserant (Rom. — LXXXVII, 279 S.) den *Texte grec des manuscrits Vatican Syriaque 152 et Mus. Brit. additionnel 14. 665* mit Einleitung und Noten herausgegeben, während seine *Notes sur la recension lucianique d'Ézéchiel* RB. 2. VIII 384—390, ausgehend von dem auf Ezechiel entfallenden Teile des in der genannten römischen Hs. unter der syrischen Chronik des sog. Ps.-Dionysios von Tellmaḥrê stehenden griechischen Textes, den uncialen Venetus, die Minuskelhss. 22, 36, 48, 51 und 231 und den Text des Theodoretos zum Vergleiche heranziehen. *Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis* untersucht Hannel (Gießen. — 88 S.). Wegen ihrer Beziehungen zu christlich-orientalischen Bibeltexten sind ferner hier die auf Papyrusbruchstücken im Besitze der Göttinger Universitätsbibliothek erhaltenen *Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs* zu erwähnen die Glane und Rahlfs NGWG. 1911. 167—200 ediert und eingehend behandelt haben und zu denen noch *Ein weiteres Fragment der griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs* hinzukommt, das ebenda 263—276 Rahlfs in einem seinerzeit schon von Nicole publizierten Splitter nachgewiesen hat. Unter dem Obertitel *The records unrolled* behandelt Buchanan *The story of the most ancient mss. of the New Testament* (London. — XIII, 106 S.). Kirsopp Lake hat sich das Verdienst erworben, den *Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the Epistle of Barnabas and the shepherd of Hermas in facsimile from photographs with a description and introduction* (London. — 296 S.) vorgelegt zu haben. Eine kursive Evangelinhs. wohl des 11. Jahrhs., *The Toronto Gospel*, wurde durch Goodspeed AJT. XV 268—271 einer Beschreibung unterzogen, der er ebenda 444—459 unter dem Titel *The Text of the Toronto Gospels* eine vollständige Kollation derselben folgen ließ. Als Εὐαγγέλιον Μα-

ρίας τῆς Παλαιολογίνας hat Metropolit Sophronios v. Leontopolis EPh. VII 273—304, 353—405 unter genauer Bekanntgabe seines Synaxarions und seiner Textvarianten gegenüber der NT-Ausgabe der Μεγάλη Ἐκκλησία vom J. 1904 einen von ihm aus Privatbesitz erworbenen Kodex der Evangelien und der Apokalypse beschrieben, der von der Mutter Kaiser Johannes' VII. einem Bischof von Mailand geschenkt worden zu sein scheint. *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments* (Leipzig. — IV, 52 S.) hat Gregory gemacht. Zorell bietet BbZ. IX 159—163 *Sprachliche Randnoten* zum Urtext des NTs, aus denen etwa die nicht übel begründete Vermutung hervorgehoben werden mag, daß λ 2. 19 εὐδοκία Übersetzung eines hebräischen אָמֵן sei. Harnacks schöne und tiefempfundener Arbeit über *Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (I Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung* SbPAW. 1911. 132—163 enthält auch eine gründliche textkritische Betrachtung des Stückes unter Heranziehung aller Überlieferungsquellen. *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron* hat Vogels (XII, 158 S. = Biblische Studien XVI. 5) einer eingehenden Untersuchung unterzogen, deren Ergebnis neuerdings aufs entschiedenste die Anschauung rechtfertigt, daß in dem letzteren die älteste Form des Evangelienbuches der ostaramäischen Kirche zu erblicken sei. Im einzelnen behandelt er BbZ IX 263ff. an M 11. 16b—λ 7. 32a, M 3. 10b—λ 3. 9a und M 15. 32—μ 8. 2 *Drei parallele Varianten im altsyrischen Evangelium*, während er ebenda 149—158 in der griechischen Textüberlieferung *Alttestamentliches im Codex Bezae* als Niederschlag auf der ATlichen Pešîttâ beruhender Tatianeïscher Korrekturen erweist. Von Merx *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift* ist das die *Erläuterung des Evangelium des Johannes. Mit Registern für das ganze Werk* enthaltende Schlußstück (Berlin. — VII, 587 S.), von Ruska besorgt, ans Licht getreten. Auch Smith Lewis hat sich neuerdings ET. XXII 477f. über *The sinaitic syriac Gospel* geäußert. *La version philoxénienne de la Bible* sieht sich RHE. XII 413—436 durch Lebon eine Untersuchung gewidmet, die in ihr eine sich auf das NT ohne die kleinen Briefe und die Apokalypse beschränkende Arbeit zu erblicken geneigt ist. *Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum in London,* deren Publikation er SbAWW. CLXII 6 begonnen hatte, fährt Schleifer ebenda CLXIV 6 zu veröffentlichen fort, indem er eine zusammenfassende Vorlage des einschlägigen, bisher vielfach noch unediert gewesenen Materials zum Abschluß bringt. Eine kritische Ausgabe des saïdischen Evangelientextes bieten drei Bände der *Clarendon press* unter dem Titel *The coptic version of the New*

Testament in the southern dialect otherwise called sahidic and thebaic, with critical apparatus, literal english translation, register of fragments and estimate of the version (Oxford. — XII, 648; 479; 399 S.). Durch Murat wird Յայտնութեան Յովհաննու հին թարգմանութիւն։ Զառաջինն առ ի լոյս ըստ երկուց ձեռագրի օրինակաց համեմատութեամբ յունական բնագրին եւ թարգմանութեան Ներսէսի Լամբրոնացւոյ հանդերձ ներածութեամբ եւ ծանօթութեամբք (*Die Offenbarung Johannis in einer alten armenischen Übersetzung nach zwei Hss. zum ersten Male herausgegeben, mit dem griechischen Texte verglichen und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen*), eine Arbeit, von der die Hefte 6.—12., die Einleitung enthaltend, (Jerusalem) erschienen sind. *Die griechischen Bestandteile der gotischen Bibel* hat Graebler ZDPh. XLIII 1—118 eingehend untersucht, wobei sich die ganze Größe des auch flexivischen Einflusses des Griechischen auf das Gotische herausstellte. Unter Heranziehung auch des neuen ägyptischen Fundes hat ferner Kauffmann ebenda 119 bis 132 *Zur Textgeschichte der gotischen Bibel* sich gegen Jülicher geäußert. *The Old Georgian Version of Acts* behandelt Conybeare ZNtW XII 131—140, indem er ihre Bedeutung an Proben aus den Kapp. 5—8 erläutert. Jagić erweist ASPh. XXXIII 111—134 *Tomko Marnavić als Fälscher des angeblich im J. 1222 geschriebenen glagolitischen Psalters*, der auf eine Vorlage aus der Mitte des 7. Jahrhs. hatte zurückgehen sollen. — Apokryphen: *Le livre des Jubilés* bespricht Martin RB. 2. VIII 323—394. 502—533 unter den Gesichtspunkten des Zweckes und der Methode des Verfassers, sowie der in dem Buche zum Ausdruck kommenden Glaubensanschauungen. Sigwalts Bemerkungen über *Die Chronologie des 4. Buches Esdras* BbZ. IX 146 ff. führen auf das J. 100 n. Chr. als Entstehungszeit der in weiten Kreisen des christlichen Orients so hoch gewerteten jüdischen Apokalypse. Durch *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den Judenchristlichen Evangelien* wurde von Schmidtke *Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen* (Leipzig. — VIII, 302 S. = TuU.NF, XXXVII 1) geliefert. Von Harris' epochemachender Ausgabe *The Odes and Psalms of Solomon, published from the Syriac Version* erschien eine *Second edition revised and enlarged with facsm.* (Cambridge. — XXXVII, 156, 54 S.), die abgesehen von Einzelheiten namentlich durch eine Bibliographie der über die „Oden" angewachsenen Literatur, ein kritisches Referat über die wichtigsten Erscheinungen derselben und die Kollation von „Psalm" 16, 6—13 nach einer Cambridger Hs. bereichert ist. *Les Psaumes de Salomon* hat Viteau in einer *Introduction, texte grec, traduction et notes* umfassenden Ausgabe (Paris. — 427 S.) vorgelegt, zu der Martin eine Zusammenstellung der wichtigsten Varianten des syrischen Textes beisteuerte. Indem Diettrich *Die Oden Salomons unter Berücksichtigung der überlieferten Stichen-*

gliederung bearbeitet (Berlin. — XXIV, 136 S.), glaubt er durch die sorgfältige Beobachtung der letzteren ein neues Hilfsmittel zur Ausschaltung der christlichen Interpolationen aus einer jüdischen Grundschrift zu gewinnen, die er zwischen Malachias und dem Beginn der christlichen Zeitrechnung entstanden denkt. *Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Oden Salomos* hat Kleinert TStK. 1911. 568—611 die Vermutung zu begründen gesucht, daß dieselben aus dem Schoße einer frommen Gemeinschaft von „Stillen im Lande" hervorgegangen sei, in der eine Urform der Mandäer zu erblicken wäre. Fries sucht ZNtW. XII 108—125 unter anhangsweiser Ablehnung der Harnackschen Interpolationshypothese eingehender, als es Conybeare getan hatte, *Die Oden Salomos* als *Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert* zu erweisen. *La mention du temple dans les Odes de Salomon* will Loisy ebenda 126—130 nicht auf den jüdischen Tempel, sondern auf die Gemeinschaft der prädestinierten Träger der Geistestaufe beziehen. Einen Zusammenhang zwischen *Bardesanes and the odes of Salomon* möchte Sprengling AJT. XV 459—461 aufzeigen. *Die „Oden Salomos" in deutscher Nachdichtung* zu gestalten versuchte Hansen (Gütersloh. — 77 S.) mit starker Freiheit und grundsätzlicher Verwendung eines spezifisch abendländisch-germanischen Kolorits. Das durch ein Hsbruchstück des 4. Jahrhs. erhaltene Fragment einer gnostischen Evangelienschrift, in der möglicherweise das Valentinianische „Evangelium der Wahrheit" zu erkennen ist, enthalten Hunts *Oxyrhynchos-Papyri* VIII. S. 16—18. *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief* wurden ZNtW. XII 237—242 durch Spitta auf ihr gegenseitiges Verhältnis geprüft, wobei sich ihm die Abhängigkeit der Apokalypse vom Briefe ergab. Der Schlußteil von James' Untersuchung über *A new text of the Apokalypse of Peter* XII 573—583 behandelt das Verhältnis des koptischen Fragments von Akhmîm zum äthiopischen Text. Es soll der letztere das durch Klemens v. Alexandreia gekannte Werk wiedergeben, der koptische dagegen ein allerdings auch selbständig überliefert gewesener Teil des seinerseits von der Apokalypse abhängigen Petrusevangeliums gewesen sein. Der Versuch einer Rekonstruktion des vermutlichen inhaltlichen Aufbaues der ursprünglichen Petrusapokalypse stellt eine Gegenprobe auf die Richtigkeit dieser Anschauung dar. Während Flamions umfassende Untersuchung: *Les Actes apocryphes de Pierre. B. Les Actes de Pierre en Orient* RHE. XII 437—450 zum Abschluß gelangt, beginnt Erbes ZKg. XXXII 161—185. 353—377, aufs neue, *Ursprung und Umfang der Petrusakten* aufzuhellen, wobei er von den römischen Denkmälern ausgeht und alsdann zunächst dem Verhältnis zu den Klementinen sich zuwendet. *Les Actes Apocryphes de l'Apôtre André. Les Actes d'André et de Mathias, de Pierre et d'André et les textes apparentés* hat

der erstere (Löwen. — XVI, 330 S.) einer höchst eingehenden monographischen Behandlung unterworfen, durch welche nach Möglichkeit das Bild der ältesten Andreasakten wiedergewonnen, der Zusammenhang der auf dieselben zurückgehenden sekundären Texte geklärt und in Gegensatz zu diesen eine jüngere Schicht den Apostel betreffenden legendarischen Romanstoffes gestellt wird. *La version syriaque de l'octateuque de Clément* ist Nau CanC. XXXIV 272—277 weiteren Kreisen vertraut zu machen bemüht Lefort bietet in einer *Note sur le texte copte des constitutions apostoliques* LM. 2. XII 23f. einige kleinere Verbesserungen zu der durch Maspero RTPhEA. VII 142f. erfolgten Edition eines einschlägigen Bruchstückes. Eine *Note sur le prologue de la Didascalie arabe et sur quelques apocryphes arabes pseudo-clémentines* von Nau JA. 10. XVII 319—323 gelangt zu dem Ergebnis, daß der klementinische Oktateuch und die Didaskalia des Makarios-Nomokanons aus dem Syrischen übersetzt sei. *La didascalie éthiopienne* beginnt Françon mit einem einleitenden *Avertissement* Naus ROC. XVI 161—166 von Kap. 23 an zu übersetzen. In der Serie seiner Übersetzungen der *Littérature Éthiopienne Pseudo Clémentine* hat Grébaut ROC. XVI 167—175 die *Traduction du Qalêmentos* für die Kapp. 4—7 fortgesetzt. *Beiträge zu slavischen Apokryphen* von Lüdtke ZAtW. XXXI 218—235 beziehen sich auf die Aḥîqarlegende, die Apokalypse des Baruch, die Ascensio Isaiae, ein Martyrium Daniels und der drei Jünglinge sowie auf die verschiedenen slavischen Rezensionen des sog. Anastasios-Index der Apokryphenliteratur. *Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone*, dessen Ausgabe ROC. XV 255ff. 398ff. begonnen worden war, führt Dib ebenda XVI 128—154 zu Ende. Unsere Kenntnis eines späten abessinischen Apokryphons hat Grébaut vervollständigt, indem er *Les trois derniers traités du Livre des mystères du ciel et de la terre* (Paris. — 108 S. = PO. VI 3) edierte. — Theologie: Bacon *Date and Habitat of the Elders of Papias* ZNtW. XII 176—187 entscheidet sich bezüglich der Ortsfrage für Jerusalem, bezüglich der Zeitfrage für die Epoche nach Entstehung des zweiten und der griechischen Textgestalt des ersten Evangeliums. Die Frage *Յունարէն թէ լատիներէն* (*Griechisch oder lateinisch?*) beantwortet bezüglich des armenischen Irenaeustextes Aucher Baz. LXIX 276—279 aufs neue im Sinne der Annahme einer lateinischen Vorlage desselben. Daneben hat TQs. XCIII 162f. auch Weber *Zum Text der Ἐπίδειξις des hl. Irenäus* das Wort ergriffen. *Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephraems*, die seit 1836 in der armenischen Aφrêm-Ausgabe gedruckt vorlag, hat Preuschen ZNtW. XII 243—269 eingehend untersucht, wobei sich ihm die Identifizierung mit einer von Eusebios K. Gesch. IV 24 bezeugten Arbeit des Theophilos v. An-

tiocheia nahelegte. *Selections* aus *Clement of Alexandria* bietet Jonas (Cambridge. — 86 S.) zu einer Sammlung vereinigt. *Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas*, über die er sich NKZ. XXII 253—268 unter Vergleich der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und der Katenenüberlieferung verbreitet, glaubt Zahn vom Verfasser nach seinen Konzepten ediert. *Zur Matthäuserklärung d. Origenes u. d. Petrus v. Laodicea* steuert Klostermann ZNtW. XII 287f. einige textkritische Bemerkungen bei. In *Two Notes on the Philocalia* erörtert Turner ebenda 231—236 die Fragen, was Origenes über Exodos geschrieben habe und ob Photios als Urheber der im Marcianus Gr. 47 vorliegenden Ausgabe der Φιλοκαλία zu betrachten sei, wobei er sich einer Beantwortung der letzteren in bejahendem Sinne zuneigt. Eine koptische *Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne* hat Lefort LM. 2. XII 1—22 ans Licht gezogen, eine zusammenfassende Σκιογραφία Θεοδώρου Μοψουεστίας Philemon NS. VIII 255—277 entworfen. Einen Zusammenhang zwischen *Sévérien de Gabala et le symbole Athanasien* vermag Jugie EO. XIV 195—204 aufzuzeigen, was ihn zu der Vermutung veranlaßt, das „Athanasianum" sei eine in Gallien entstandene Widerlegung des durch Marius Mercator bekannten Symbols des Theodoros v. Mopsuestia. *Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften* bietet Schmid (Borna-Leipzig. — VI, 45 S.). Dirking untersucht *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina* (Münster. — 76 S.). Die Frage: *Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Cyrene?* wird durch Hauck (Friedland i. M. — 63 S.) beantwortet. *Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien* sind der Gegenstand, denen von Rücker *Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (Breslau. — 102 S.) gewidmet wurde, der die griechische wie die syrische Textüberlieferung in Betracht zieht. Eine französische *Traduction des lettres de Nestorius à Saint Cyrille et à saint Célestin et des douze anathématismes de Cyrille* bietet Nau ROC. XVI 176—199. Über *Die Hl. Kirche und die Areopagitica* verbreitet sich Joseph a Leonissa JPST. XXV 486—495. Der Apokalypsenkommentar des Andreas von Kaisareia liefert die Unterlage für Wisner Bacons Ausführungen über *Matthew and the virgin birth* AJT. XV 83—95. *Zur Doctrina Jacobi*, einer antijüdischen Schrift des 7. Jahrhs., die neuerdings durch Bonwetsch im griechischen Original und durch Grébaut (= PO. III 4) in einer äthiopischen Übersetzung bekannt gemacht wurde, verweist Lüdtke ASPh. XXXIII 317 auf die Bekanntschaft die mit ihr auf syrischem Boden der Ps.-Dionysios v. Tellmaḥrê verrät. *La „Ἐξήγησις di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* werden durch einen Ungenannten RO. II 144—156. 21[illegible]

bis 228. 286—296. 346—354 mit gediegener Einleitung in einer Ausgabe vorgelegt, welche für die Benützung dieser grundlegenden griechischen Liturgieerklärung künftig wird maßgeblich zu sein haben. An syrischen Texten wurden zunächst durch Scher *Traités d'Isaï le docteur et de Hnana d'Adiabène sur les Martyrs le Vendredi d'or et les Rogations et Confession de foi à réciter par les évèques Nestoriens avant l'ordination* (Paris. — 89 S. = PO. VII 1) veröffentlicht. Zu den Evangelien hat ferner Gibson *The Commentaries of Isho'dad of Merv bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) in Syriac and English* in drei Bänden (Cambridge. — XXXVIII, 290; 238; 230 S.) mustergültig ediert. *L'histoire des conciles de Sévère ibn al-Moqaffa' (second livre)* hat Leroy (Paris. — 176 S. = PO. VI 4) im arabischen Original herausgegeben, eine Edition, zu der Grebaut einen Vergleich der äthiopischen Übersetzung des bedeutsamen theologischen Werkes beigesteuert hat. Eine Schrift Սրբանելոյն Միսայէլի Հայոց եպիսկոպոսի մեծի կողմանցն եւ Խոստիփառնեայ նահանգին ի սուրբ խաչն Քսի (*Des heiligen Misaels, Bischofs der Armenier der oberen Gegenden und der Provinz Khostipharn, zum Kreuz Christi*) wurde Baz. LXIX 258 bis 265 durch einen Ungenannten zum Drucke befördert. *La lettera del filosofo Bizantino Teoriano sui punti controversi tra Greci e Latini*, ein Produkt des 12. Jahrhs., veröffentlicht ein Ungenannter B. 3. VIII 273—280. Durch Herausgabe dreier Homilien desselben auf Koimesis, Enthauptung des Täufers und Kreuzerhöhung wird uns von Metropolit Sophronios v. Leontopolis EPh. VIII 112—137 Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Κάλλιστος ὡς ἐκκλησιαστικὸς ῥήτωρ nahegebracht. Μαξίμου Μαργουνίου ἐπισκόπου Κυθήρων ἐπιτάφιοι λόγοι εἰς Μελέτιον Πηγᾶν πάπαν καὶ πατριάρχην Ἀλεξανδρείας, zwei an der Zahl, wurden ebenda VII 407—421 durch Jo. Papadopulos publiziert. — Hagiographie: Lietzmanns *Byzantinische Legenden* (Jena. — 100 S.) bieten in deutscher Übersetzung die Biographie des Styliten Daniel (gest. 493), den Roman über das Leben eines hl. Martinianos, die von Leontios v. Byzanz verfaßte Lebensbeschreibung Simeons des „Narren" und ausgewählte Kapitel aus dem Pratum Spirituale des Johannes Moschos. Krumbachers für alle künftige Beschäftigung mit diesem Legendenstoffe grundlegende Arbeit *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung* (München. — 332 S. = Abhandlungen d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wissenschaften. Philos.-philol. u. histor. Klasse XXV 3) wurde durch Ehrhard *Aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben*. Die griechische *Vie d'Alexandre l'Acémète* hat De Stoop (Paris. — 61 S. = PO. VI 5) bekannt gemacht. Zu einer Ausgabe von Χρυσίππου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μάρτυρα Θεόδωρον, dem Werke eines im J. 479 verstorbenen Autors, bietet Phokylides NS. VIII 330—335 zunächst eine Vorrede. In einer Serie von Publi-

kationen über *Coptic Saints and Sinners* ediert Winstedt PSBA. XXXIII 113—120 ein Bruchstück aus der Biographie eines am 7 Khoiakh gefeierten Matthäus „des Armen". Eine Arbeit v. Gebhardts über *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos* (Leipzig. — LXVIII, 264 S. = TuU. NF. XXXVII 2) wurde durch v. Dobschütz herausgegeben. In einem Aufsatz über *The Ethiopic Senkessâr* beleuchtet Guidi JRAS. 1911. 739—758 die Schwierigkeiten einer wahrhaft kritischen Edition des Textes, von dem eine im 16. bezw. zu Anfang des 17. Jahrhs. entstandene Überarbeitung der ins 15. Jahrh. hinaufreichenden ursprünglichen Übersetzung gegenübersteht. Seine eigene Ausgabe desselben, *Le Synaxaire éthiopien*, die er PO. I 5 begonnen hatte, hat er indessen für den Monat Hamlê (Paris. — 252 S. = PO. VII 3) weitergeführt, während Bayan eine PO. V 3 angefangene entsprechende Publikation auf armenischem Gebiete, *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, für den Monat Hori (Paris. — 173 S. = PO. VI 2) fortsetzte. Unter dem Titel Συμεὼν ὁ Μεταφραστὴς κατὰ Γεωργιανὰς πηγάς verweist endlich Chr. Papadopulos EPh. VIII 149—153 auf ein Schriftchen des dem 11.—12. Jh. angehörenden Iberers Ephraim „des Jüngeren", demzufolge die Blütezeit des Metaphrasten um 982 und sein Tod vor 1025 anzusetzen ist. — Geschichtschreibung: Die *Chronik des Eusebius* hat Karst *Aus dem Armenischen übersetzt und herausgegeben* (Berlin. LVI, 320 S. = *Die griech. christl. Schriftsteller. Band 20*). *Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius* hat Heikel (Leipzig. — 100 S. = TuU. NF. XXXVI 4) erbracht. Von einer Ausgabe der *Chronique de Morée (1204—1305)* durch Lognon erschien der 1. Band (Paris. — CXX, 438 S.). *Eliae metropolitae Nisibeni opus chronologicum* wurde durch Brooks und Chabot (Leipzig-Paris. — VII, 113, 223 + 167, 162 S. = CSCO. *Scriptores Syri. Series III. Tom. 7. 8*) erstmals vollständig in Original und Übersetzung vorgelegt. Über *Bar Hebraeus and the Alexandrian library* handelt Isya Joseph AJSL. XXVII 335—338 im Anschluß an Zaidan *History of Mohammedan Civilization* (Kairo 1904) III 41ff., wo die betreffende Nachricht des Syrers auf Ibn al-Qiftî zurückgeführt wird. Seine ROC. XV 410ff. begonnene Übersetzung der syrischen *Histoire du convent de Rabban Hormizd 1808—1832* hat Brière XVI 113—127 für die JJ. 1822 bis 1828 weitergeführt. Von *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales: Pars Posterior. Accedunt Annales Yahja ibn Said Antiochensis* liegt in der Ausgabe von Cheïkho-Carra de Vaux-Zayyat (Leipzig-Paris. — 364 S. = CSCO. *Scriptores Arabici. Ser. III. Tom. 7*) vorerst der arabische Text noch ohne Übersetzung vor. Die von Scher PO. IV 3 begonnene Publikation der arabischen *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)* eines unbekannten Autors wurde von

ihm (Paris. — 128 + 111 = S. PO. V 2. VII 1.) fortgesetzt eine solche der *Kitâb al-ʿUnvan* betitelten *Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, deren ersten Teil er PO. IV 4 zu veröffentlichen angefangen hatte, (Paris. — 135 S. = PO. VII 4) auch für den zweiten Teil des Werkes in Angriff genommen. — Rechtsliteratur: Abgesehen von den oben (S. 371f.) verzeichneten Archivalien wurden fünf *Erlasse des Patriarchen Alexios Studites von Konstantinopel (1025 bis 1043)* von Ficker (Kiel. — 58 S.), eine Ἀνέκδοτος πατριαρχικὴ ἐγκύκλιος τοῦ ἐθνομάρτυρος Γρηγορίου τοῦ Ε′ über Verhältnisse auf dem Athos wurde von Belanidiotes EPh. VIII 195—204 herausgegeben, Մխիթար Գօշի դատաստանագիրքն ու հին Հայոց քաղաքացիական իրաւունքը (*Das Rechtsbuch des Mchithar Goš und das Zivilrecht der Armenier*) von Samuelian (Wien. — XII, 344 S) bearbeitet. — Philosophie und profane Fachwissenschaften: Der Aufsatz von Giakumakes Ἡ ἐν Βυζαντίῳ αὐτοκρατορικὴ ἀκαδημία ὡς κέντρον τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν κατὰ τὸν ια′ αἰῶνα gelangte NS. VIII 318—329 zum Abschluß. Von den erstmals im J. 1908 durch Malouf, Eddé und Cheïkho in einer Buchausgabe vereinigten *Traités inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens. Avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishaq ibn Honein. Publiés dans la Revue al-Machriq* ist eine *Deuxième édition corrigée et augmentée* (Beirut. — 152 S.) erschienen. *Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunain ibn Ishâq* wird von Prüfer-Meyerhof Isl. II 117ff. behandelt. Auf eine von Ḥunain ibn Isḥaq aus dem Griechischen ins Arabische übersetzte dem Aristoteles beigelegte Hermetische Schrift kommt gegen Ende die RStO. IV 47—79 erschienene Fortsetzung der dort II 717 bis 756, III 177—203 begonnenen *Études sur le Gnosticisme musulman* von Blochet zu sprechen. Bei Boll *Griechische Kalender herausgegeben und erläutert* wird in einem zweiten Heft (Heidelberg. — 34 S.) *Der Kalender der Quintilier und die Überlieferung der Geoponica* behandelt. *La grammaire arménienne de Denis de Thrace* bespricht Bourgeois RLPC. XLIV 176—187 nach Eigenart und Charakter. — Prosaische Unterhaltungs- und Kleinliteratur: Schultheß hat *Kalila und Dimna. Syrisch und deutsch* in einer zweibändigen auf den Berliner Kopien der unterdessen in den Besitz Graffins gelangten Mossuler Hs. beruhenden Neuausgabe (Berlin. — XV, 198; XXVIII, 245 S.) unter fortgesetzter Bezugnahme auf Hertels Edition des Tantrâkhyâyika und mit einer wertvollen Einleitung vorgelegt, die u. a. auf das Verhältnis der jüdischen Spruchweisheit zu derjenigen des von Periodeutes Bûδ übersetzten Werkes eingeht. *Zum Sindbâd* weist Horovitz ZDMG. LXV 287f., ausgehend vom syrischen Text, eine Spur der Pehlewibearbeitung in einer bei Dînawarî überlieferten Legende nach. Henrici hat *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher* und Ver-

wandtes aus Sammelhandschriften (Leipzig. — IV, 97 S.) ans Licht gezogen. — Poësie: *The hymns of Severus of Antioch and others. Syriac version of Paul of Edessa as revised by James of Edessa* hat Brooks (Paris. — 390 S. = PO. VI 1; VII 5) mit englischer Übersetzung herausgegeben. *Der Cherubhymnus und seine Parallelen, eine Gattung frühchristlicher Meßgesänge des Morgenlandes* wurden durch Baumstark Gm. VI 10—22 unter Heranziehung des griechischen, syrischen und armenischen Materials besprochen. Friedländer hat an denjenigen des *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* (Leipzig. — 300 S.) *Kunstbeschreibende Gedichte justinianischer Zeit* erklärt. Piana verfolgt RO. II 157—174. 229—241. 297—307. 355—368 in ebenso gründlicher wie lichtvoller Weise *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica drammatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX.*, ohne seine wertvolle Arbeit vorerst zu Ende geführt zu haben. In den Meteorenklöstern gesammelte Νεοελληνικὰ δημώδη ᾄσματα ἐκ χειρογράφων veröffentlicht Bees Pa. XXII 294ff. Die wesenhaft griechische 'Εθνικὴ ποίησις τῶν Βλαχομακεδόνων wird Hs. CLIX 186ff. CLX 249 bis 256 durch Engales an der Hand von ihm als Konsul in Elassona zusammengetragener Texte bekannt gemacht. *Über die Volksdichtung der Bukowiner Rumänen* hat Friedwagner in einer Inaugurationsrede (Czernowitz. — 40 S.) gehandelt, eine arabische زجلية على خراب طرابلس واخذها من يد الصليبيين (*Élégie populaire sur la prise de Tripoli en 1289*) Harfouche M. XII 433—437 ediert. Mit der Interpretation eines altarmenischen Liedes bei Mowses v. Choren beschäftigt sich Sahakian in den beiden Aufsätzen Բացատրութիւն մը Խորենացւոյ „Տենչայր Սաթենիկ" հատուածի մասին (*Erklärung des Liedes „Sathenik begehrte" bei Chorenatzi*) HA. XXV 334—347 und „Սաթենկայ երգ"ի բառական եւ քնարերգական իմաստը (*Die wörtliche und lyrische Bedeutung des „Liedes der Sathenik"*) Baz. LXIX 345—352. Von einer nach den Dichternamen alplabetisch geordneten Sammlung mittelalterlicher armenischer Poesie, die Palian unter dem Titel Հայ աշուղներ, ժողովրդական Հայ երգիչներ եւ տաղասացք (*Armenische Dichter, armenische Volkssänger und Balladen*) herausgibt, liegt der erste Band (Smyrna. — 286 S.) vor. Mit Նոր Նախիջեւանի (*Volkspoësie von Nor Nakhičevan*) macht Phorkšcjan AH. XII 102—107, mit Ալաշկերտի բանաւոր գրականութիւնից (*Volkspoësie von Alaškert*) Njdchian ebenda 108—111 bekannt. Über Ժողովրդական վէպը (*Das Volksepos*) von der Hochzeit in Wan handelt Tchithouni Baz. LXIX 237f. — Textkritisches: Neben den sich größtenteils auf die Schriften des Eustathios (*ed.* Tafel. Frankfurt 1832) beziehenden Διορθώσεις von Zolota Ath. XXIII 88—91 ist die Fortsetzung von Vardanian Բառաքննական դիտողութիւններ (*Textkritische Bemerkungen*) HA. XXV 498—504. 688—693 namhaft zu machen.

VI. Die Denkmäler. — Ausgrabungen und Aufnahmen: Guthe gibt MDPV. 1911. 29 Nachricht über *Reste der Basilika Konstantins in Jerusalem,* die einer brieflichen Mitteilung Mommerts zufolge im Bereiche des koptischen Klosters am Hl. Grabe aufgedeckt worden seien. Ein Այցելութիւններ աւերակներու (*Besuch bei den Ruinen*) von Etschmiadzin wird W. I 541—572, Անիի աւերակները (*Die Ruinen von Ani*) werden Byzantion XV No. 4455f. durch Babgen geschildert. — Sammlungen: Von der zweiten Auflage der *Beschreibung der Bildwerke der christlichen Epochen* in den Kgl. Museen zu Berlin ist die von Wulff bearbeitete zweite Hälfte des III. Teiles, *Mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke* (Berlin. — VIII, 144 S.) behandelnd, erschienen. Im Anschluß an den oben S. 145 ff. besprochenen vorangehenden Abschnitt dieses Katalogisationswerkes wurde durch Dölger RQs. XXV 91 bis 99 *Das Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin* gewürdigt, wobei sich zu einzelnen wertvollen Erläuterungen und Berichtigungen Gelegenheit bot. — Kunstgeschichte: *Der Einfluß des Orients auf die Ausbildung der christlichen Kunst des Abendlandes* wird durch Baur ACK. 1911. 53 bis 56. 65—68. 73—76. 85—88 in einem abgesehen von einigen immerhin nicht unwesentlichen Reserven zugunsten Roms durchaus zustimmenden Referat über die Anschauungen Strzygowskis behandelt. Dagegen sucht Bertaux JS. 2. IX 164—175, 304—314 *La part de Byzance dans l'art byzantin* anläßlich von Diehls „Manuel“ im Gegensatze zu Strzygowski in einem für Konstantinopel möglichst günstigen Sinne zu bestimmen, während Montmasson EO. XIV 232—235, auf gleichem Standpunkte stehend, die *Vestiges byzantins dans l'art musulman* verfolgt. Die verschiedensten Probleme der mit dem christlichen Osten sich beschäftigenden Kunstforschung erfahren durch das nur a parte potiori wenigstens lokal römische Material eine Beleuchtung, das de Grüneisens Monumentalwerk *Sainte Marie Antique. Avec le concours* de Huelsen, Giorgis, Federici *et* David (Rom. — 631 S. 106 Taff.) erschließt. Wegen der unleugbaren Zusammenhänge dieser Kunst mit dem Orient ist hier ferner Gougands zusammenfassender Essay über *L'art celtique chrétien* RAC. LXII 89—108 zu erwähnen. Auch den Wanderungen Thierschs *An den Rändern des römischen Reiches* (München. — IX, 151 S.) wird kein an den Prinzipienfragen der spätantiken und frühchristlichen Kunstgeschichte Interessierter ohne Gewinn folgen. — Architektur: Grundlegende Bedeutung dürfen die Untersuchungen beanspruchen, die v. Lichtenberg OA. I 181—188 über *Die antiken Baustile des Orients vom Standpunkte des Rassencharakters* aus angestellt hat. Über *Phares, minarets, clochers et mosquées. Leur origine, leur architecture* handelt Lammens RQH. XLVI 5—27 im Anschluß an Thierschs „Pharos“-Werk. *Die Geburtskirche von Bethlehem* behandelt *Eine Untersuchung zur christlichen Antike* von

Weigand (Leipzig. — XI, 89 S.). *Beiträge zur Kenntnis der Hl. Grabeskirche in Jerusalem*, welche Herzog Johann Georg zu Sachsen ZCK. XXIV 113—120 beisteuert, betreffen neben einigen Keimelien des griechischen Domschatzes vor allem altchristliche Kapitelle im Abrahamskloster, zwei der Kreuzfahrerzeit entstammende Kapitelle mit figürlichen Darstellungen und den wohl arabischen Fußboden der Konstantinskirche. Ein populär gehaltener Aufsatz über *Nazareth und seine Heiligtümer* von Dunkel HL. LV 81—95 bringt immerhin einen guten Überblick über die heutige Verkündigungskirche und die auf ihrem Areal nachgewiesenen baulichen Reste. Die Frage: *War die von der Kaiserin Eudokia erbaute Kirche zu Ehren des hl. Stephanus ein Rundbau?* wird ebenda 162—166 von „einem alten Pilgerführer" gegen eine dahin lautende Unterstellung Grisars mit sachgemäßer Entschiedenheit negativ beantwortet. *Harab es Schems,* die zwischen Aleppo und Qal'at Sim'ân gelegene Ruinenstätte wohl eines spätantiken Dorfes mit einer dreischiffigen Säulenbasilika etwa des 5. Jhs. und einer kleineren einschiffigen Kirche wird durch Herzog Johann Georg zu Sachsen RQs. XXV 72—79 beschrieben. Bei Herzfeld *Die Qubat al-Sakhra, ein Denkmal frühislamischer Baukunst* Isl. II 235—244 wird gegen Strzygowski die Annahme eines wesenhaft hellenistischen Charakters des Felsendomes vertreten. Thoramanians Պատմական Հայ ճարտարապետութիւն (*Geschichte der armenischen Architektur*) behandelt in einem ersten Heft (Tiflis. — XII, 106 S.) Տեկորի տաճարը (*Die Kirche Tekor*). Um der immer deutlicher werdenden Zusammenhänge mit dem Orient willen sind schließlich die Untersuchungen zu erwähnen, welche sich hauptsächlich auf Grund der kleinen Kirche San Pedro de Nave in der Provinz Zamora durch Haupt ZGA. IV 219—238 die *Westgotische Baukunst in Spanien* und durch Demiani ZBK. XLII 149—157 *Oviedo, die Hauptstadt der Könige von Asturien*, mit ihren alten Kirchen gewidmet sahen. Mit dankenswerter Entschiedenheit wird zumal in der letzteren Arbeit ausgesprochen, daß „die Beziehungen zu Byzanz" „zu den Grundelementen der eigentlich westgotischen Kultur" „gehören". — Malerei und Plastik: Santi Martini deutet NBAC. XVII 49—58 als *La più antica rappresentazione della incredulità di San Tommaso* die Reliefdarstellung eines von ihm dem 5. Jh. zugewiesenen Fragments aus prokonnesischem Marmor im Museum zu Ravenna („sala bizantina" Nr. 464). *L'image de la Vièrge de Péramos,* ein zwischen 1303 und 1328 von der Südseite des Marmarameeres herübergekommenes Gnadenbild, ist Xanthopulos EO. XIV 217—220 für ein Werk der vorikonoklastischen Zeit zu halten geneigt. Weitere *Kunstschätze im Sinaikloster* werden ZCK. XXIV 110—114 durch Herzog Johann Georg zu Sachsen an den Christus, Maria und die vier Evangelisten je auf einem Blatte

stehend darstellenden Miniaturen des Evangeliars vom J. 995 und einer aus Goldblech gearbeiteten Buchkassette des 11. Jhs. mit Kreuzigung und Anastasis vorgeführt. Wegen des Stilcharakters der dort gefundenen Malereien verdient der zusammenfassende Bericht Marucchis über die im Untergrunde der *Basilica di S. Crisogono* zu Rom gemachten Entdeckungen NBAC. XVII 1—21 Beachtung. Auch Hemphills Monographie *The Gospels of Mac Regol of Birr: A study in celtic illumination* PIA. XXIX 1—10 ist wegen der starken orientalischen Beeinflussung der christlich-irischen Kunst zu notieren, während umgekehrt Germer-Durand CStE. 233—257 *La sculpture française en Palestine* behandelt. Ter Mowsesjan macht AH. XII 5—32 *Հայկական մանրանկարներ* (*Armenische Miniaturen*), näherhin *Լեւոն Գ. Թագաւորի, Կեռան եւ Մարիուն Թագուհիների եւ Լամբրոնեան Վասակ իշխանի մանրանկարները* (*Die Miniaturen König Lewons III., der Königinnen Keran und Marioun und des Prinzen Wasak von Lambron*), unter denen nächst Porträts der Genannten Evangelistendarstellungen aus dem J. 1272 hervorzuheben sind, und ohne Nennung seines Namens Ar. XLV 683—687 *Կարուց Գագիկ Թագաւորի մանրանկարը* (*Das Miniaturgemälde des Königs Gagig von Kars*) bekannt, das sich auf einem Amulett in der Bibliothek des armenischen Jakobsklosters in Jerusalem findet. Anissimow berichtet StG. 1911 43—52 über die im vorigen Sommer begonnene Реставрація Фресокъ церкви Феодора стратилата (*Restauration der Fresken der Kirche des Theodoros Stratilatis*) in Novgorod und die bei derselben aufgedeckten Reste alter Wandmalerei. Über *Les icônes chez les Russes* handelt Gratieux RCF. LXVII 452—466. Eine Studie über *Abendländische Einflüsse in den Wandmalereien der griechisch-orientalischen Kirchen der Bukovina* eröffnet Podlacha ZCK. XXIV 199—210 durch eine allgemeine Charakterisierung der byzantinischen Kunst der Neuzeit. Über zeitgenössische Ἕλληνες ζωγράφοι ἐν Ῥωσσίᾳ verbreitet sich Ivannides Pin. CXXI 12 f. Über den russischen Maler *Viktor Michailou itsch Wasnezoff*, dessen religiöse Werke von der Grundlage der ikonographischen Traditionen byzantinischer Kunst frei und geistvoll einer Moderne von hoher Kraft und Eigenart zuführen, orientiert WMh. CX 305—322 ein Essay von Mühlbaum. — Kunstgewerbe: Von Rosenberg *Der Goldschmiede Merkzeichen. Mit einem Anhange über byzantinische Stempel* ist eine *Zweite vermehrte Auflage* (Frankfurt a. M. — 76 Bogen) erschienen. *Le trésor de Stâmû au Musée de Constantinople*, den Ebersolt RA. 4. XVII 407—419 beschreibt, umfaßt ein Rhipidion mit ἑξαπτέρυγος-Darstellung und drei Patenen, von denen eine die Szene der Apostelkommunion bringt, trotz teilweiser griechischer Aufschriften wohl in Syrien entstandene Arbeiten etwa des beginnenden 7. Jhs. *Ein byzantinisches Encolpium in St. Peter*, das schon mehrfach (so z. B. RQs. VI Taf. XVIII) publiziert ist

wird durch d<e> W<aal> RQs. XXV 86 ff. erneut besprochen, wobei erstmals eine rückwärtige den Künstlernamen Johannes nennende Inschrift zur Veröffentlichung gelangt. Über *Kleinasiatische Stickereien* legt Dietrich die *Ergebnisse einer vom Reichsamt des Innern unterstützten Studienreise* (Plauen i. V. — VII. 152 S.; 16 Taff.) vor, bei der kunstgeschichtlichen Würdigung der in Rede stehenden Erzeugnisse neben der vorchristlichen und der mohammedanischen auch die byzantinische Kulturströmung in Betracht ziehend. — Ikonographie: Über *Die „Geburt Christi" in den Darstellungen der altchristlichen und byzantinischen Kunst* handelt Wüscher-Becchi P. 1911 25—31. Ebenderselbe will CK. VII 241—246 *Die Engel in der christlichen Kunst* in ihrer Normalform nicht von den antiken geflügelten Genien abgeleitet sehen, läßt dagegen speziell für die Cherubim und Seraphim der byzantinischen Kunst einen Zusammenhang mit den altägyptischen und assyrischen Denkmälern offen. Von Endres, der ebenda 307 bis 319 *Die Skulpturen an der Kirche von Schöngraben* behandelt, wird das auch in armenischer Kunst heimische humoristische Motiv eines bei der Seelenwägung mogelnden Teufels ohne Kenntnis der orientalischen Parallelen aus „den volkstümlichen Schauspielen des Mittelalters erklärt". *Die einzige Zeichnung von Greco in der Madrider National-Bibliothek* faßt Kehrer MhKw. IV 415 f. als einen Evangelisten Johannes, bei dem der Meister sich „wie so oft byzantinisch-griechischer Ikonographie bedient" habe. *Die Darstellungen von Europäern in der japanischen Kunst,* mit denen sich Münsterberg OA. I 196—214 beschäftigt, fallen wenigstens soweit in den Interessenkreis unserer Zeitschrift, als es sich um die Wiedergabe christlicher Kultvorgänge aus der Blütezeit der japanischen Jesuitenmission handelt. — Heraldik: Lampros Συμπλήρωσις εἰς τὰ περὶ τοῦ δικεφάλου ἀετοῦ NHm. VII 338—341 bringt weitere Beispiele für das Vorkommen dieses Wappentieres auf griechischen Monumenten bei. — Epigraphik: Über die Aberkiosinschrift bietet Willems *Eine lehrreiche Grabschrift* PB. XXIII 535—539 nichts Neues. *L'épitaphe d'Eugène évêque de Laodicée* wird BALAC. I 25—34 durch Batiffol, *L'exorcisme chrétien du musée de Zagrabia* ebenda 81—87 durch Bertoni behandelt. Zu den zwei RB. 2 VIII 286 ff. von ihm publizierten Inschriften aus Jericho bezw. Skythopolis hat nicht nur Abel selbst a. a. O. 400 eine ergänzende *Note d'Épigraphie* beigesteuert. Es bemüht sich vielmehr auch Vailhé EO. XIV 231 f. um die Identifizierung des Kyriakos der *Inscription byzantine de Jéricho,* während Germer-Durand ebenda 207 f. besser und vollständiger mit der *Inscription byzantine de Scythopolis* bekannt macht. Eine von Savignac RB. 2 VIII 437—440 herausgegebene und besprochene *Nouvelle inscription grecque de Madaba* . . . . den durch die Vollendung der Eliaskirche

bekannten Presbyter Leontios zurück. *Une inscription latine à Galata de 1418,* die sich auf einen Mauerbau bezieht und einen Podestà Thadisius Doria nennt, hat an Gottwald EO. XIV 270 ff. ihren Sospitator gefunden. Im J. 1418 starb Πέτρος Λιπποµᾶνος ὁ σύµβουλος Χαλκίδος, ein venetianischer Beamter in Negroponte, dessen Grabinschrift Lampros NHm. VII 314 ff. ediert, während seine auf Mitteilungen von Miller und Kostes beruhenden Νέαι συµβουλαὶ εἰς τὰ περὶ Γατελούζων u. a. die Grabinschrift eines im J. 1460 als Beherrscher von Mytilene verstorbenen Angehörigen dieser Familie namens Nikolaos bringt. Der Text einer wichtigen armenischen Inschrift wird bei Basmadjian Անիի գրայի կարմիր վանքը (*Das rote Kloster von Ani*) W. I 233 f. verbessert. Kalemkiars Arbeit Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի Հայոց գերեզմանատունը եւ կաթողիկէ Հայերու տապանագիրները (*Der Friedhof der Armenier in Pera und die Epitaphien der katholischen Armenier*) wurde HA. XXV 449—497 fortgeführt. — Numismatik: Wroth hat uns mit einem *Catalogue of the Coins of the Vandals, Ostrogoths and Lombards and of the Empires of Thessalonica, Nicaea and Trebizond in the British Museum* (London. — XCIV, 244 S.) beschenkt. Von den Διορθώσεις Zolotas Ath. XXIII 88—91 betrifft die letzte die Inschrift eines µολυβδόβουλον des 11. Jhs. (bei Schlumberger, Sigillographie S. 149), in der die Bezeichnung der Muttergottes als ΔΕCΠΟΙΝΑ ΤΗC ΥΠΟCΤΡΟΦΗC im Sinne eines „Unsere liebe Frau von der Umkehr" bezw. „von der Reue" gefaßt wird. *Un „boullotirion" byzantin ou appareil à fabriquer les sceaux de plomb de l'époque byzantine* mit der Inschrift eines ΚΟCΤΙC = Konstantinos?) und dem Bilde des auf seinen Schild gestützt stehenden hl. Theodor hat Schlumberger, der es eher dem 12. als dem 14. Jh. zuzuweisen geneigt ist, AIBL. 1911 411—416 herausgegeben und besprochen.

VII. Geschichte der orientalischen Studien. — Seine Ausführungen über *Questioni religiose greco-slave negli scrittori del rinascimento,* näherhin über das polemische Werk des Alb. Pighe hat Zabughin RO. II 98—107 fortgesetzt. Jensen behandelt ASPh. XXXIII 136—165 *Die Anfänge der schwedischen Slavistik.* Die *Lacroziana* Seybolds ZDMG. LXV 280—286 beschäftigen sich einesteils mit der La Croze von Leibniz gegebenen Anregung zum Studium des Chinesischen; anderesteils erbringen sie den Nachweis, daß dieser, nicht Jordan der Sammler des Zigeunervokabulars vom J. 1727 gewesen sei. Über *Le vicomte Melchior de Vogüé et quelques souvenirs d'Orient* hat Créchet CStE. 195—232, über *Karl Krumbacher und die griechische Philologie* Pecz NJb. XXVII 377—382 sich verbreitet. Der zweite Band von Thomsens monumentalem Werke *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister* (Leipzig. —

XX, 316 S.) verzeichnet *Die Literatur der Jahre 1905—1909.* Über *Die Fortschritte der Länderkunde des asiatischen Orients 1908—10* berichtet Banse GZ. XVII 386—404 mit Bezug auf den Sinai, Arabien, Syrien und Mesopotamien. Ferhats Ցուցակ եւրոպական Հայկական Հրատարակութեանց 1896—1910 (*Katalog der die Armenier betreffenden europäischen Publikationen der JJ. 1896—1910*) wurde HA. XXV 508—512. 701—704 weitergeführt. Von kritischen Referaten über die neuesten Erscheinungen auf einzelnen innerhalb des Interessenkreises christlich-orientalischer Studien liegenden Gebieten sind namhaft zu machen Salavilles *Bulletin de liturgie et d'archéologie chrétiennes* EO. XIV 220—230, die *Chronique d'archéologie chrétienne et de liturgie* von Ledos RQH. XLVI 158—189, Cavalleras an einschlägigen Dingen die jüngsten Arbeiten über Didymos „den Blinden", den hl. Euthymios, Nestorios und die „mercatura Heraclidis", die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus und das Schisma des Photios behandelndes *Bulletin de Patrologie* Et. CXXVI 674—692, bezw. das auf patristische Lehr- und Handbücher, die Apologeten und die Apokryphenliteratur gehende *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne* von d'Alès ebenda 532—545. Einen warmen Nekrolog hat *Le R. P. Sophrone Rabois Bonoquet (Pétridès)* nunmehr auch RO. II 191 f. gefunden.

1. Rom. Sarkophag Lat. n. 174, linke Schmalseite.

2. Rom. Sarkophag Lat. n. 174, rechte Schmalseite.

Aus Sybel. Christliche Antike, Bd. II.